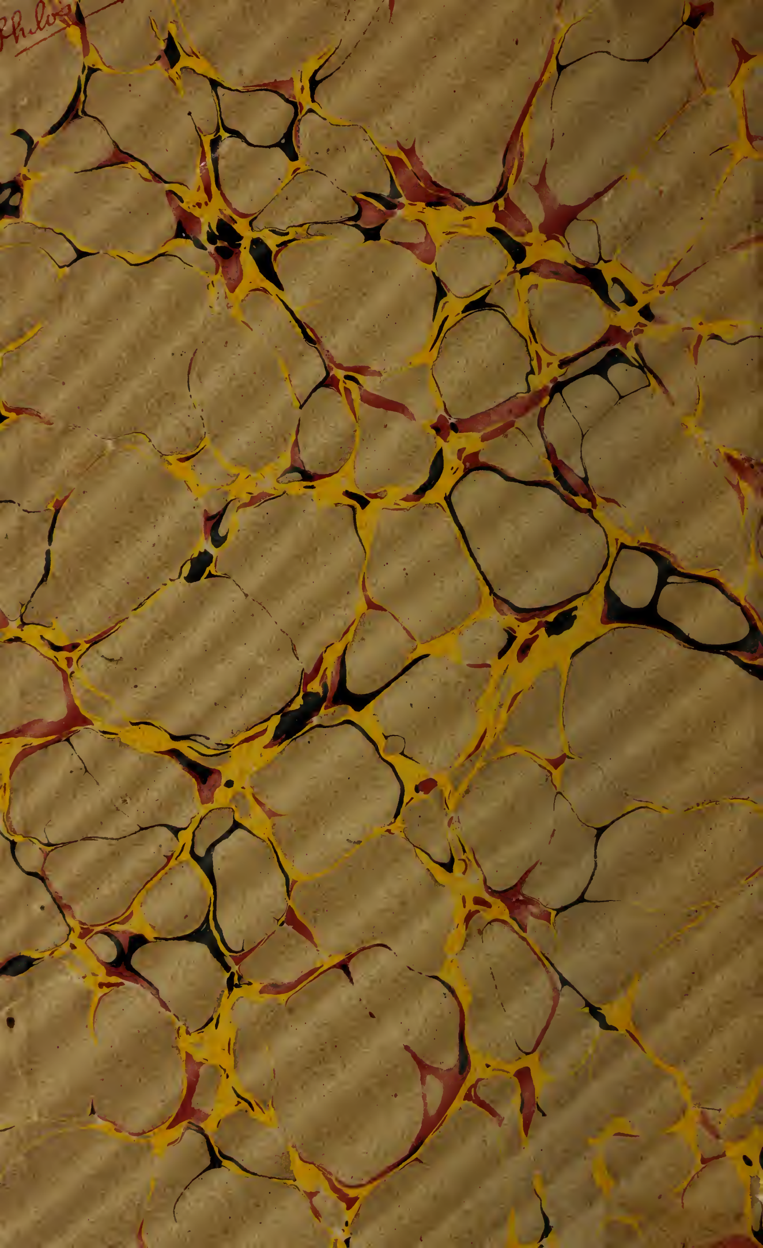
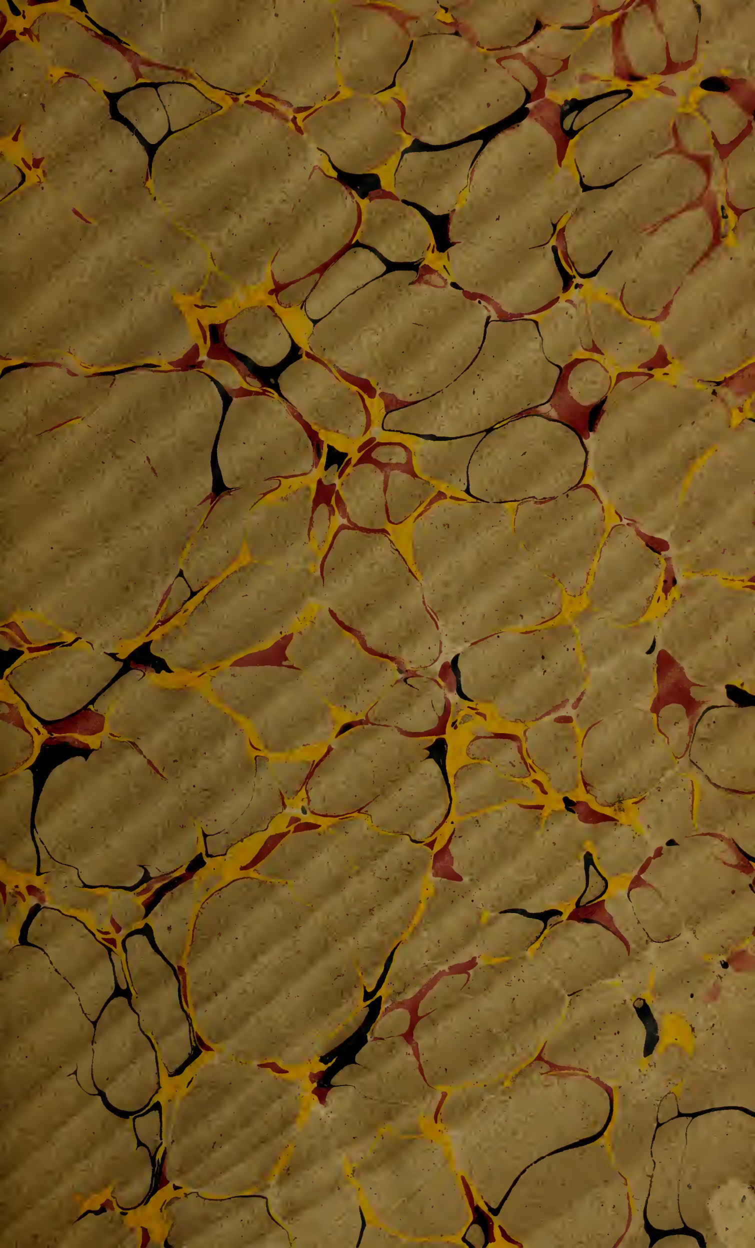



Philos



LE

PRINCIPE VITAL

ET

L'AME PENSANTE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Histoire de la Philosophie cartésienne, troisième édition. 2 vol. in-8°. DELAGRAVE, 1868. Même édition en 2 vol. in-12.

Du plaisir et de la douleur. GERMER BAILLIÈRE, 1865.

De la conscience en psychologie et en morale. GERMER BAILLIÈRE, 1872.

Méthode pour arriver à la vie bienheureuse, par FICHTE, avec une Introduction, par son fils HERMANN FICHTE, traduite de l'allemand. 1 vol. in-8°, LADRANGE.

LE PRINCIPE VITAL ET L'AME PENSANTE

PAR

FRANCISQUE BOUILLIER
Inspecteur général de l'Instruction publique

DEUXIÈME ÉDITION REVUE ET AUGMENTÉE



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35
—
1873

AVERTISSEMENT

Un certain nombre de psychologues, de médecins et de physiologistes, ont bien voulu prêter quelque attention à la première édition de cet ouvrage, ainsi qu'au mémoire qui l'avait précédé. Mais comme un auteur est fort disposé à exagérer l'importance et le bruit de ce qu'il écrit, je laisse parler à ma place un critique dont le témoignage, quoique bienveillant, sera moins suspect : « M. Bouillier, dit M. Lévêque, a eu le mérite d'intéresser à ses propres recherches et d'entraîner sur le terrain qu'il aime

toute la tête de la légion spiritualiste et d'obtenir, sinon l'adhésion, au moins les encouragements de MM. Franck, Garnier, Saisset, Janet et d'autres encore. Il a eu assez de force pour soulever de très-honorables et de très-ardentes contradictions. Par une marche hardie, il a porté la guerre chez les physiologistes absolus et plus d'une fois les a battus avec leurs propres armes [1]. »

1. *Études de philosophie grecque et latine*, p. 67.

Voici la liste des principaux articles de mémoires ou brochures, dont le *Principe vital et l'âme pensante* ont été l'objet :

Rapport de M. Garnier à l'Académie des sciences morales et politiques, janvier 1863. La substance de ce rapport se retrouve dans le premier chapitre de la 2e édition du *Traité des facultés de l'âme.*

Article de M. Saisset dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 août 1862. Cet article a été plus tard publié en un volume, *Ame et Vie*, de la bibliothèque philosophique de Germer Baillière, 1864.

Deux articles de M. Franck, dans *les Débats* du 11 et du 13 novembre 1862.

Mémoire de M. Janet, lu à la Société médico-physiologique, où il a donné lieu à de longues discussions. Voir les annales de la Société de janvier, février et mars 1863, voir aussi deux articles de la *Revue* d'Hachette, 20 et 30 octobre 1862.

Article de M. Ernest Naville, dans la *Revue suisse* du 20 octobre 1862.

Cinq articles de M. Lévêque, dans le *Journal général de l'instruction publique*, 17 et 26 juin, 11 et 15 juillet 1862. Ces articles, remaniés et développés, forment l'étude sur

Je n'ai rien changé dans cette nouvelle édition à la doctrine que je n'ai pas cessé de défendre, depuis bien des années. Plus que jamais

le principe vital chez les anciens, qui est la première des *Études de philosophie grecque et latine*, 1864.

Un article, *Ame et Vie*, par M. Chauffard, dans le *Correspondant* du 25 octobre 1862.

Revue Contemporaine, par le docteur Briau, 31 mars 1863.

Bibliographie catholique, par l'abbé Blampignon, 1er janvier 1863.

Principe vital, etc., brochure par l'abbé Thibaudier, 103 pages, 1863.

Revue médicale, 1er mai 1864, par M. Sales Girons.

Journal de médecine mentale, par le docteur Delasiauve, mars et avril 1863.

Union médicale, 14 mars 1863, par le docteur Cerise.

Art médical, trois articles, août, septembre et octobre 1862, par le docteur Frébault.

Gazette médicale de Paris, 21 mars 1863, par le docteur Guardia.

Montpellier médical, juillet 1862, par le docteur Jaumes, et en mars 1865, par le docteur Barret.

Contre l'animisme, nouvel essai d'une théorie cartésienne, brochure de 150 pages, par le docteur Garreau, Durand, 1863.

Principe vital, par Félix Hément, brochure. Delagrave, 1870.

Revue du monde catholique, par Léopold Giraud, 25 août 1862.

Revue d'Heidelberg, par M. Reichlin-Meldegg, professeur de philosophie à l'Université d'Heidelberg.

Je ne cite pas un assez grand nombre d'ouvrages et de thèses, pour ou contre, dont mon ouvrage a été, sinon l'objet, au moins l'occasion. Dans la préface de la première édition, je parle de la polémique suscitée par mon mémoire sur l'*Unité de l'âme pensante et du principe vital*.

je suis convaincu que l'âme qui est en nous est à la fois principe de la vie et principe de la pensée. J'ai tâché de répondre aux objections nouvelles qui m'ont été faites, les unes par des psychologues, les autres par des médecins et des physiologistes. J'ose même, sur certains points, être plus affirmatif et plus hardi ; je ne me contente plus de citer des témoignages, je parle en mon nom quand il s'agit de montrer l'impossibilité d'expliquer la formation des êtres organisés sans un principe unique, directeur et formateur. Je n'admets plus qu'il y ait des phénomènes de la vie absolument inconscients ; je crois que la vie est inséparable d'une certaine conscience plus ou moins sourde, suivant l'opinion que j'ai soutenue dans une récente publication [1].

Enfin, j'insiste davantage sur le secours que peut donner la physiologie à la psychologie pour la démonstration du spiritualisme, si bien que j'aurais pu prendre pour titre : *le Spiritualisme démontré par la physiologie.*

1. *De la Conscience en psychologie et en morale*, 1872, bibliothèque philosophique de Germer Baillière.

Si je ne réussis pas à faire triompher l'animisme, je croirai néanmoins avoir rendu un service à la psychologie, en remettant en honneur une grande question en provoquant d'utiles discussions, de nouvelles recherches sur un des points les plus intéressants de la nature de l'homme.

FRANCISQUE BOUILLIER.

Le 15 mars 1873.

si la vie est un être à part ou une simple puissance de l'âme raisonnable, et enfin s'il y a deux âmes dans l'homme ou bien une seule. Est-il donc vrai que la question soit définitivement résolue depuis le célèbre mémoire de Jouffroy sur la distinction de la psychologie et de la physiologie? Est-il vrai que notre propre vie, avec tout ce qui en dépend, soit chose absolument étrangère à notre âme? Est-il vrai qu'au dedans de nous, chose étrange, nous soyons deux et non pas un? Est-il vrai que rien du travail de la vie ne retentisse au sein de la conscience? Nous espérons que la philosophie spiritualiste ne s'endormira pas plus longtemps au sein de ce dualisme, non moins dangereux que bizarre, et qu'elle ne se complaira pas davantage dans cette conception vraiment monstrueuse de l'homme intérieur.

Elle doit être d'ailleurs tout naturellement amenée à diriger de nouveau ses recherches sur ce point essentiel de la constitution de l'homme, non-seulement par les discussions des théologiens et des médecins, mais par ses propres investigations, de plus en plus complètes, sur l'histoire de la philosophie de l'antiquité et du moyen âge, où ce grand problème de la vie tient le premier rang

dans la science de l'âme et se rencontre, pour ainsi dire, à chaque pas. Ainsi, en mettant récemment au concours la philosophie de saint Thomas, qui, comme Aristote, définit l'âme : la forme du corps, et fait de la vie une de ses puissances, l'Académie des sciences morales et politiques a provoqué elle-même un nouvel examen de cette grande question. L'auteur du mémoire couronné, M. Jourdain, a hautement pris parti pour Aristote, pour saint Thomas et pour l'animisme. Dans son rapport sur ce concours, M. de Rémusat a dit que l'animisme était une doctrine plausible, sans toutefois se prononcer formellement en sa faveur[1].

En même temps l'attention s'est de nouveau dirigée sur l'homme illustre, sur le médecin philosophe, qui, vers la fin du dix-septième siècle, à l'encontre du mécanisme cartésien, a relevé l'animisme avec tant de force et d'éclat, que son nom y demeure attaché et en est devenu comme le synonyme.

Dans un long et savant mémoire, M. Lemoine

1. *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, avril 1857.

nous a donné d'excellentes analyses des démonstrations physiologiques et psychologiques de Stahl, en faveur de la puissance vivifiante de l'âme raisonnable. Aujourd'hui, au sein même de la Faculté de médecine de Montpellier, ce qui est digne de remarque, on publie une traduction complète des œuvres de Stahl, qui, avec les introductions et les commentaires qui l'accompagnent, est une critique continuelle de la doctrine officielle de cette école [1].

Enfin M. Tissot, qui déjà avait pris la défense de l'animisme dans d'excellents articles de la *Revue médicale*, vient de publier sur le même sujet un ouvrage considérable au double point de vue de la physiologie et de la psychologie [2].

1. *Œuvres de Stahl*, traduites et commentées par M. Blondin, augmentées d'arguments par M. Boyer, professeur à la Faculté de Montpellier. Paris et Montpellier, 1859. Deux volumes seulement (le IIe et le IIIe), sont déjà publiés. M. Blondin se propose de démontrer que l'université de Halle et celle de Montpellier, que Stahl et Barthez sont d'accord sur le fond des choses, et il dédie son ouvrage à la mémoire de l'un et de l'autre, « à l'alliance éternelle et indissoluble de leurs doctrines médico-philosophiques. » — Citons encore une étude fort intéressante sur le *Traité de la différence de l'organisme et du mécanisme*, dont l'auteur, M. Garreau, veut ressusciter l'occasionnalisme contre l'animisme de Stahl.

2. *La Vie dans l'homme*, existence, fonctions, nature, condi-

Il est donc peu de questions dans l'anthropologie qui semblent plus dignes des méditations du médecin et du philosophe. La maladie, les remèdes, l'âme elle-même, ses attributions, son essence, son mode d'union avec le corps, la psychologie et la médecine, changent, selon qu'on met la vie dans l'âme ou dans le corps, ou bien entre les deux, comme un être indépendant. Ce n'est pas l'âme seule, c'est, à vrai dire, l'homme tout entier qui change ; il est un, ou bien il est double, il est un être véritable, ou il n'est plus qu'un être par accident.

La doctrine de l'identité de l'âme et de la vie nous paraît seule compatible avec l'unité de la nature humaine et avec le vrai spiritualisme. Rien n'importe plus assurément que de purifier la philosophie spiritualiste des erreurs qui peuvent compromettre la réalité même de l'existence d'une âme spirituelle. Or, quoi de plus dangereux que de mutiler cette âme par le retranchement d'une

tion présente, forme, origine et destinée future du principe de la vie ; esquisse historique de l'animisme ; 1 vol. in-8° de 600 pages. Paris, 1861. Mentionnons aussi une thèse soutenue avec un grand succès devant la Sorbonne, au mois de juin dernier, par M. Charles, professeur à la Faculté des lettres de Bordeaux, *De vitæ natura*.

de ses attributions essentielles et de l'associer à une seconde âme, personnage imaginaire exclusivement chargé des fonctions de la vie?

Il est temps de débarrasser la psychologie de ces deux âmes qui se portent mutuellement préjudice, l'une mutilée et abstraite, l'autre fictive, pour faire place à cette âme réelle et vivante, à cette âme unique qui est tout l'homme.

PRÉFACE

DE LA PREMIÈRE ÉDITION

J'ai lu à l'Académie des sciences morales et politiques, et j'ai publié, en 1858, un mémoire qui était le résumé de leçons, faites en 1857 à la Faculté des lettres de Lyon, sur l'*Unité de l'âme pensante et du principe vital*[1]. Je rappelais l'attention sur cette question, autrefois célèbre, des rapports de l'âme et de la vie, mais, depuis plus d'un siècle fort négligée, quelle que soit son importance pour la psychologie et l'anthropologie. Les diverses critiques dont ce mémoire a été l'objet à Paris, à Lyon, à Montpellier, comme aussi

1. *Unité de l'âme pensante et du principe vital*, in-8° de soixante pages. Paris, Durand, 1858. Ce mémoire est épuisé.

les adhésions et les encouragements qu'il a reçus, m'ont engagé à reprendre et à traiter le même sujet d'une manière plus complète. Je voudrais, s'il est possible, ne laisser sans réponse aucune des objections qui m'ont été faites, je voudrais fortifier et éclaircir ce qui a paru faible et obscur, développer ce qui était trop bref en un simple résumé; je voudrais enfin contribuer à remettre la philosophie contemporaine sur la voie, trop oubliée, d'une vérité qui se fonde à la fois sur le raisonnement et sur l'observation.

Mais à quoi bon, avons-nous entendu dire, renouveler une question justement abandonnée, parce qu'elle est définitivement résolue par la philosophie et par la médecine spiritualistes? Quelle audace de prétendre renverser la doctrine de la dualité de l'âme et de la vie, si solidement établie par Maine de Biran, par Jouffroy, par l'école de Montpellier, et de prétendre réhabiliter, non sans péril pour la spiritualité de l'âme, l'hypothèse vieillie et décriée de l'animisme! quelle imprudence, au temps où nous sommes, de donner aux sceptiques et aux matérialistes l'agréable spectacle de graves dissidences parmi les philosophes spiritualistes!

Nous répondons d'abord qu'il s'agit ici, avant tout, de vérité et non de tactique ; que, d'ailleurs, dans notre ferme conviction, la doctrine, que nous voudrions faire triompher a pour résultat d'affermir et non d'ébranler le spiritualisme.

Il est vrai que, depuis Descartes, il n'est guère question de la vie, dans les essais sur l'entendement humain ou les traités de psychologie, si ce n'est pour la mettre à l'écart, comme tout à fait étrangère à l'âme pensante, et pour la renvoyer bien vite aux physiologistes et aux médecins. Mais notre intention est précisément de protester contre cette exclusion et contre la prolongation d'un schisme, qui nous semble dangereux, entre l'âme et la vie.

D'ailleurs, si on prend garde aux discussions philosophiques qui retentissent aujourd'hui dans les écoles de médecine, aux travaux récents de quelques psychologues sur les rapports de l'âme et du corps, tout semble indiquer que l'attention des esprits philosophiques, par un juste retour, va se porter de nouveau sur ce côté essentiel du problème de la constitution de l'homme.

Si les psychologues ont pu se persuader, plus ou moins longtemps, que la vie était étrangère à

l'objet de leurs études, il n'en a pas été de même des médecins, quel que fût leur empirisme.

En tous les temps, et dans toutes les écoles, ils ont dû compter en quelque sorte avec la vie, ils ont dû chercher à s'en faire une idée qui pût s'adapter à leurs pratiques médicales et les diriger. Peut-être même s'en montrent-ils aujourd'hui plus préoccupés que jamais, peut-être n'ont-ils jamais si bien compris, que l'idée même de la maladie et du mode d'action des médicaments, que la thérapeutique, dans ce qu'elle a de plus essentiel, dépendent de l'opinion qu'on s'est faite des phénomènes de la vie et de la cause de ces phénomènes. Quand on considère l'opposition, non-seulement, dans la théorie, mais dans la pratique, des doctrines pathologiques auxquelles viennent aboutir les diverses conceptions de la nature de la vie, en raison de la part qu'elles font à l'action des forces vitales ou à l'action des organes, on ne peut s'empêcher de croire qu'il s'agit d'une question à laquelle nous sommes tous, jusqu'à un certain point, un peu intéressés.

Depuis l'organicisme, le plus voisin de l'iatromécanisme ou de l'iatrochimisme, jusqu'à l'ani-

misme[1], toutes les nuances du vitalisme ont aujourd'hui des organes dans la presse médicale. A propos du mode d'action d'un modeste médicament, une discussion de quatre mois, sur la force vitale, sur les propriétés organiques ou vitales, sur la possibilité ou l'impossibilité de les ramener aux lois de la physique et de la chimie vient d'avoir lieu à l'Académie de médecine de Paris[2].

C'est avec une sorte de prédilection que, depuis longtemps, l'école de Montpellier traite ces hautes questions ; mais elle a dû les agiter de nouveau pour défendre contre de nouvelles attaques son double dynamisme, c'est-à-dire la doctrine de la dualité de l'âme et de la vie, dont elle fait profession. Prise, pour ainsi dire, entre deux feux par les organiciens et par les animistes, abandonnée par

1. La *Revue médicale*, où M. Sales Girons, n'a pas cessé de défendre avec beaucoup de verve, de zèle et de talent la cause de l'animisme. Citons aussi l'*Art médical*, sous la direction de M. le docteur J.-P. Tessier.

2. La discussion s'est engagée, au mois de mai 1860, à propos d'un mémoire de M. le docteur Pize sur l'emploi du perchlorure de fer dans le traitement du *purpura hæmorragica*, et du rapport de M. Devergie sur ce mémoire. (Voir le *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XXV.) Une longue discussion sur le vitalisme a eu lieu à la même Académie en 1855, à l'occasion du traitement de la variole et de la nomenclature médicale de M. Piorry. (*Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XX.)

quelques-uns des siens, troublée même par quelques théologiens dans ses anciennes prétentions à l'orthodoxie, elle a redoublé d'efforts, elle a paraphrasé Barthez dans tous les sens, pour la défense de ce principe vital séparé, de cette seconde âme, qui est comme une sorte de fétiche, auquel elle semble vouloir attacher sa destinée[1].

Avec la bonne renommée d'une doctrine spiritualiste, l'école de Montpellier vivait, depuis bien des années, en paix avec l'Église, quand le P. Ventura est venu brusquement lui chercher querelle au nom de la théologie. Il a rappelé les décisions des conciles œcuméniques qui ont consacré l'animisme d'Aristote et de saint Thomas, décisions singulièrement tombées en oubli, même parmi les théologiens[2]; il a lancé l'anathème sur la doctrine

1. Indépendamment des derniers ouvrages de M. Lordat, il faut citer divers travaux de M. Jaumes, *De l'âme et du principe vital*, Montpellier, 1858, qui est une réfutation de mon mémoire de l'*Unité de l'âme pensante et du principe vital* et l'*Introduction à la philosophie médicale* (juillet 1860). Peu de temps avant sa mort, le savant et vénérable M. Richard de Laprade a lu à l'Académie de Lyon un mémoire où il prenait contre nous la défense de Montpellier. Son fils, membre de l'Académie française, a publié ces dernières pages de son père, sous le titre d'*Animisme et vitalisme* (*Méiresmo de l'Académie de Lyon*, classe des lettres, année 1860.)

2. Voir les félicitations publiquement adressées à M. Lordat

de deux âmes dans l'homme, l'une pour la vie, l'autre pour la pensée. Au nom de la doctrine thomiste, et au nom de la foi, qu'il ne sépare pas l'une de l'autre, le célèbre prédicateur italien a déclaré la guerre avec une singulière vivacité, dans ses livres, et même dans ses sermons, au double dynamisme humain de Montpellier, non seulement comme à une doctrine erronée en philosophie, mais comme à une doctrine erronée en la foi. Ainsi attaquée, l'école de Montpellier a jeté les hauts cris : elle a protesté contre cette intervention de la théologie, contre ces anathèmes, à propos d'une question purement scientifique[1]. Peut-être serions-nous plus disposé à lui donner raison, si elle ne s'était pas elle-même si souvent vantée de sa prétendue orthodoxie, si elle-même n'avait eu si souvent à la bouche des noms d'hérésie pour qualifier les doctrines de ses

sur l'excellence de sa doctrine, par M. Thibault, évêque de Montpellier (*Montpellier médical*, juillet, 1860).

1. M. Lordat a répondu au P. Ventura dans un ouvrage intitulé : *Réponses à des objections faites contre le principe de la dualité du dynamisme humain*, in-8°, 1854. M. l'abbé Flottes, dans une courte brochure, Montpellier, 1859, a entrepris de prouver que les deux opinions étaient libres et ne portaient, ni l'une ni l'autre, aucun préjudice à la morale et à la religion.

adversaires, si elle n'avait le tort d'invoquer sans cesse en sa faveur des textes, plus ou moins mal interprétés, des Écritures et des Pères de l'église, textes qu'il est juste de rétablir en leur véritable sens et de retourner contre elle, puisqu'elle a la prétention d'en faire une arme et un argument en sa faveur. De là une polémique assez passionnée, qui a retenti dans les leçons des professeurs de Montpellier, dans les journaux religieux et même dans les chaires sacrées; de là enfin le spiritualisme de Montpellier traité de spiritualisme rationaliste, ce qui, comme on le sait, dans la bouche de quelques théologiens, est la suprême injure.

Comment la philosophie demeurerait-elle plus longtemps étrangère à ce grand débat sur la nature de la vie et sur ses rapports avec l'âme? Si, par un côté, la question est du domaine de la physiologie et de la médecine, par l'autre n'appartient-elle pas à la métaphysique et à la psychologie? Rien n'intéresse plus la psychologie, à ce qu'il semble, que de savoir si l'âme est simplement une chose qui pense, ou si elle nous fait mouvoir, si elle nous fait vivre, en même temps que penser; rien ne l'intéresse plus que de savoir

LE

PRINCIPE VITAL

ET L'AME PENSANTE

CHAPITRE PREMIER

Erreurs sur l'âme.

Objet de ce livre. — De l'âme et de la vie. — La vie rentre-t-elle dans les attributions de l'âme pensante ? — Nature mixte de la question. — Part de la physiologie et de la psychologie. — De la nature de l'âme. — Diverses erreurs des philosophes spiritualistes sur l'âme. — Erreur de méthode. — La nature de l'âme ne nous est-elle connue que par induction ? — Fausse assimilation entre les procédés des sciences physiques et ceux de la science de l'âme. — Liaison indissoluble de la cause et du phénomène au sein de la conscience. — Conséquences de la méthode qui les sépare. — Erreurs sur l'essence de l'âme. — La pensée essence de l'âme, selon Descartes. — Conséquences de cette définition. — L'activité de l'âme supprimée ou méconnue. — La sensation essence de l'âme, selon Condillac. — La volonté essence de l'âme, selon Maine de Biran. — La volonté forme particulière de l'activité n'est pas toute l'âme. — Réalité de l'âme mise en péril par les abstractions.

Dans la plupart des ouvrages sur l'âme ou l'entendement humain publiés en France, depuis Descartes jusqu'à nos jours, il n'est question que de la pensée et nullement de la vie, ou, s'il en est quelquefois mention, c'est pour la mettre aussitôt à part, comme une chose,

quelle qu'en soit la nature, tout à fait étrangère à l'âme pensante et où la psychologie n'a absolument rien à voir.

De nos jours même il y a eu des psychologues qui ont été jusqu'à dire que la vie, notre propre vie, était tout aussi étrangère à la conscience que la vie d'un chien ou d'un poisson[1]. Nous voulons chercher à combattre cette erreur et à combler cette lacune. Ce n'est pas seulement l'anthropologie, ou la science de l'homme, mais la psychologie, la science de l'âme qui, sans la vie, est une science incomplète. L'âme sans la vie, l'âme, avec la pensée toute seule, est une âme profondément et dangereusement mutilée; ce n'est plus une réalité, ce n'est qu'une abstraction.

Voici donc la question que nous nous proposons d'examiner.

L'âme qui pense, qui sent, qui veut, est-elle la cause unique de tous les phénomènes qui s'accomplissent dans l'enceinte, pour ainsi dire, de l'être humain, ou de ceux-là seulement dont elle a une conscience plus ou moins claire et sur lesquels elle peut agir volontairement? Embrasse-t-elle dans son action l'homme tout entier, ou seulement une certaine partie de l'homme? Est-elle le principe unique de tout ce qui se produit dans notre nature, ou bien faut-il lui adjoindre quelque autre âme, quelque principe inférieur, qui ait dans ses attributions plus humbles, mais non moins essentielles, le gouvernement des fonctions de la vie?

1. Jouffroy, *Mémoire sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, dans la 2me édition des *Nouveaux mélanges philosophiques*, Paris, 1861.

Faut-il, en d'autres termes, dans la définition de l'âme, faire entrer la puissance de vivifier le corps, ou bien faut-il la retrancher, pour n'y laisser subsister que la pensée? Est-ce le corps qui se vivifie lui-même, et la vie n'est-elle que la résultante des organes?

En considérant à ce point de vue les phénomènes physiologiques, en remontant de ces phénomènes à leur principe, nous avons l'espérance, non-seulement de contribuer à combler une grave lacune en psychologie, mais d'aboutir à une nouvelle confirmation de la vérité de l'existence d'une âme spirituelle. Il est vrai que c'est prendre une voie indirecte et détournée, au lieu de la voie droite et de la preuve immédiate du témoignage de la conscience; c'est aller pour ainsi dire du dehors au dedans, tandis que le dedans nous est directement donné par la conscience.

Il semblera donc peut-être que nous nous donnions, au regard de la spiritualité de l'âme, une peine inutile en faisant ce long détour. Cependant, cette démonstration, fondée sur le dehors, pourra, nous l'espérons, faire plus d'impression que des analyses purement psychologiques sur certains esprits absorbés par l'étude des faits extérieurs. Ce que dit Fénelon de la preuve de l'existence de Dieu par l'idée d'infini qui, elle aussi, est la voie droite, peut s'appliquer, à ce qu'il semble, à la démonstration de la spiritualité par la conscience: « c'est une démonstration si simple, qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles[1]. » Quoi qu'il en soit, ces deux

1. *Traité de l'existence de Dieu*, Ire partie.

démonstrations se confirment et se fortifient l'une par l'autre.

A cette doctrine de l'identité de l'âme et de la vie dont nous entreprenons la défense, ou, si l'on aime mieux, la réhabilitation, nous donnerons le nom d'animisme, nom déjà ancien et consacré, plutôt que celui de monopsychisme adopté par quelques-uns, et qui nous semble plus sujet à équivoque [1]. Nous devons déclarer à l'avance que l'animisme signifiera simplement pour nous la doctrine qui attribue à l'âme la puissance vivifiante, abstraction faite des différentes hypothèses, sur le mode dont elle opère les fonctions vitales, hypothèses qui ont pu la compromettre, la discréditer, ou même la tourner en ridicule. Il nous arrivera aussi d'employer l'expression d'unité de la cause humaine, en opposition à celle de duodynamisme, ou de dualité du dynamisme humain, dont se servent l'école de Montpellier et quelques psychologues contemporains, pour désigner la doctrine qui sépare l'âme de la vie et dédouble, pour ainsi dire en deux parts, l'homme intérieur [2].

Défendons-nous d'abord contre le reproche d'empiéter sur le domaine propre des physiologistes. D'honorables adversaires nous ont objecté que le problème de la vie ou de la constitution de l'homme appartenait exclusivement à la physiologie et à la

1. Monopsychisme, en effet, est un mot créé par Leibniz pour désigner la doctrine averrhoïste d'une intelligence ou d'une âme unique pour tous les hommes et non d'une âme, principe unique, dans chaque homme, de la vie et de la pensée.

2. Le terme de monodynamisme est aussi employé en opposition au duodynamisme.

médecine, sans regarder en aucune sorte les psychologues ou les métaphysiciens.

Il s'agit en effet d'une question qui, placée sur les confins des deux sciences, semble relever plus spécialement de l'une ou de l'autre, selon la face par où on la considère. Peut-être, en nous plaçant à un point de vue opposé au leur, aurions-nous aussi le droit de dire que la question n'est pas de leur domaine, puisqu'ils ne sont ni métaphysiciens ni psychologues.

Faisons donc d'abord les parts respectives de chacun pour empêcher la confusion et pour prévenir, s'il est possible, ces récriminations et ces malentendus qui, d'ordinaire, tiennent une si grande place dans les discussions entre physiologistes et psychologues. Nous n'avons nullement l'intention de chercher à faire nous-même l'analyse des phénomènes physiologiques et de déterminer les conditions de la vie à l'aide de la physique, de la chimie, de l'anatomie et des vivisections. C'est aux physiologistes qu'il appartient de faire ces expériences, d'étudier les propriétés des corps vivants, les fonctions des organes, les lois de l'organisme, de rechercher si ces lois se ramènent, ou ne peuvent pas se ramener, à celles qui régissent les corps inanimés, à la mécanique, à la physique et à la chimie. Mais il nous sera permis, sans avoir manié le scalpel et fouillé les organes, de prétendre nous faire quelque idée de la vie, d'après son cours général, d'après ses principales évolutions, d'après ce qui se montre à quiconque réfléchit, serait-il absolument étranger à la médecine et à la psycho-

logie. Sans doute encore il nous sera permis d'examiner les résultats que tels ou tels physiologistes prétendent établir sur leurs expériences, de contrôler les raisonnements qu'ils en déduisent, et d'essayer, à notre tour, de tirer certaines conclusions de leurs analyses des phénomènes de la vie, pour remonter par l'induction jusqu'au principe qui préside à cette organisation tout entière dont ils mettent chaque jour en lumière les détails infinis et la merveilleuse unité [1].

Que pourraient nous apprendre les physiologistes eux-mêmes, sur la nature de ce principe, sur ses rapports avec l'âme, sur le retentissement dans la conscience de ses diverses opérations, ou même sur les rapports du physique et du moral, sans sortir de la physiologie, sans laisser provisoirement de côté la loupe et le scalpel, et sans se placer comme ils nous accusent de le faire, « sur le sable mouvant des vues de l'esprit [2]? » En revendiquant cette part pour la psychologie, à Dieu ne plaise que

1. Cela nous est concédé par une autorité compétente, par M. Chauffard, professeur de pathologie à la Faculté de Paris : « On peut, dit-il, discerner les caractères de la vie, malgré l'ignorance des facultés particulières de l'organisme... La vue et l'intelligence générales de l'homme vivant, sain ou malade, sont directement permises à l'observateur qui étudie l'évolution synthétique de la vie. Cela est si vrai qu'il est possible de transmettre cette intelligence de la vie au lettré et au philosophe en faisant appel à leur seules habitudes de perception et d'étude. Il n'est pas nécessaire de fouiller la structure anatomique des organes et de déterminer leur fonctionnement spécial, pour percevoir et comprendre le spectacle élevé du mouvement général de la vie, pour le rapporter à sa causalité propre et en induire une connaissance première et réelle de l'être. » *Des vérités traditionnelles en médecine*, leçon d'ouverture du cours de pathologie, 1871.

2. Ce sont les expressions du docteur Fournié dans sa *Physiologie du système cérébro-spinal*, p. 628, in-8°, 1873.

nous voulions, par une sorte de représaille, confiner les physiologistes dans les limites strictes de leur science et leur interdire absolument les recherches psychologiques et morales, alors que tout les convie à remonter jusqu'à la cause même de la vie, à aller du physique au moral et à considérer l'homme tout entier, par le dedans comme par le dehors. Qu'ils unissent donc, s'ils le peuvent, les deux sciences pour le plus grand avancement de l'anthropologie, mais qu'ils ne les confondent pas, à leur grand détriment, et surtout qu'ils n'aient pas la prétention de décider, sans sortir de la physiologie, ce qu'est l'âme ou la conscience [1].

Nous devons avant tout chercher à nous faire une idée vraie de la nature de l'âme, d'après le témoignage de la conscience. En effet, si on adopte certaines définitions de l'âme qui ont été en honneur dans la philosophie moderne, et qui ne sont pas encore abandonnées aujourd'hui, la cause de l'animisme est d'avance fort compromise, sinon tout à fait perdue, par un spiritualisme faux et abstrait, ou purement hypothétique, auquel nous avons l'intention d'opposer un spiritualisme vrai et vivant qui embrasse l'âme entière, dans toute sa réalité, dans toutes ses attributions, depuis les plus élevées jusqu'aux plus humbles.

Ce spiritualisme faux et hypothétique, contre lequel nous voulons réagir, est un résultat de la méthode qui, laissant de côté le témoignage de la conscience, a recours aux procédés des naturalistes et des physi-

1. « Plût au ciel, dit Leibniz, qu'on pût faire que les médecins philosophassent ou que les philosophes médicinassent. » *Lettre à l'Hôpital*, Gerardht, 1er vol., p. 312.

ciens, à l'induction et à l'hypothèse, pour déterminer la nature de l'âme, comme s'il s'agissait de l'électricité ou de la chaleur.

Cette méthode a dominé dans la philosophie du dix-huitième siècle. Qu'est-ce que l'âme? Suivant presque tous les philosophes de cette époque, elle est, comme dit Voltaire, l'agent inconnu de phénomènes connus[1]. Le sentiment de Voltaire n'est pas seulement celui de philosophes plus ou moins suspects de matérialisme, mais aussi de la plupart des philosophes spiritualistes de cette époque. Nous ne connaissons que les manières d'être de l'âme, et non sa substance individuelle, d'après Reid et Dugald Stewart, comme d'après Locke et Hume, d'après Kant, comme d'après Condillac ou Helvétius [2]. Nous ne pouvons connaître l'âme que par ses facultés, et ses facultés que par leurs effets ; voilà par où débutent à peu près invariablement les traités sur l'entendement humain du dix-huitième siècle. Ainsi la voie était ouverte à ceux qui devaient mettre en doute l'existence d'une âme spirituelle ou bien, comme certains psychologues anglais contemporains, ne laisser subsister dans la conscience que des phénomènes et des associations de phénomènes[2]. En effet, comment pénétrer jusqu'à la nature de cet agent inconnu? Au défaut de la conscience, dont tout d'abord on rejette le témoignage, il ne reste plus qu'à en nier l'existence, ou à prendre la voie des physi-

1. *Dictionnaire philosophique*, art. *âme*.
2. Selon Stuart Mill, la substance esprit est le récipient inconnu de sensations dont la substance corps est la cause inconnue. *Logique*, traduction Peisse, 1er vol., p. 82.

ciens pour arriver jusqu'aux causes inconnues des phénomènes qu'ils observent dans la nature, c'est-à-dire la voie de l'induction, des conjectures et des hypothèses.

De là un prétendu parallélisme entre la méthode des sciences physiques et celle de la psychologie que les philosophes écossais se sont efforcés d'accréditer, sans en voir les conséquences. Selon Reid et Dugald Stewart, sauf la différence de l'objet et de l'instrument, les démarches du psychologue doivent être les mêmes que celles du botaniste ou du physicien à la recherche des causes, des genres ou des lois ; ce sont les règles du *Novum organum* qu'il faut appliquer à l'étude de l'âme, comme à celle des substances et des causes du monde extérieur. Ils n'ont pas vu que si cette méthode est la vraie, la nature de l'âme nous échappe, la spiritualité n'est plus qu'une simple conjecture, plus ou moins probable, et non une certitude. Telle est la conséquence, très-rigoureusement déduite, à laquelle vint aboutir Jouffroy lui-même dans sa célèbre introduction aux *Esquisses morales* de Dugald Stewart.

Sans doute il est impossible de mieux établir, contre certains physiologistes, la réalité des phénomènes de conscience et la légitimité d'une science de ces phénomènes au moyen de l'expérience interne. Mais, égaré par les scrupules d'une fausse méthode et par le louable désir de convertir les matérialistes eux-mêmes à la psychologie, en les ralliant sur le terrain commun de l'observation des phénomènes, Jouffroy déclare prématurées, dans l'état actuel de la science, toutes les questions sur la nature de l'âme, et prescrit

de les ajourner jusqu'à nouvel ordre, c'est-à-dire jusqu'à complet achèvement de la science des phénomènes de l'âme. En attendant cet achèvement, qui peut indéfiniment tarder, il traite de pure hypothèse l'opinion qui fait de l'âme un principe distinct des organes. Ajoutons immédiatement que Jouffroy n'a pas persévéré dans cette doctrine, et que lui-même il a combattu plus tard par des arguments décisifs cette séparation impossible, dans le monde, la conscience du phénomène et de la cause, de l'acte et du sujet. Mais sous l'influence de l'Angleterre, nous voyons en France une nouvelle école revenir à la doctrine de Hume et nier résolûment l'existence d'une cause intérieure pour ne conserver que des phénomènes.

L'âme, qui est nous-même, est-elle donc si loin de nous, et faut-il abandonner l'observation intérieure pour arriver jusqu'à elle? Ce que saint Paul a dit de Dieu, à plus forte raison ne peut-on le dire de l'âme : *non longe est ab utroque nostrum, in ipso enim vivimus, movemur et sumus.* Il ne s'agit pas d'aller du phénomène à lá cause par un trajet quelconque, si court et rapide qu'il soit ; la cause est donnée avec le phénomène, elle est donnée dans le phénomène lui-même. L'agent, qui est nous-même et l'acte, qui est nôtre, voilà la cause et voilà le phénomène, tous deux indivisiblement unis dans le même fait de conscience. Dans ce monde intérieur sujet et cause sont des faits d'expérience non moins que les phénomènes eux-mêmes, quoique l'école de Kant les relègue dans la région problématique des noumènes, quoique les positivistes, anglais ou français, s'épuisent vainement

en ingénieuses combinaisons pour les exclure définitivement de la psychologie. Comment donc saurions-nous que tel ou tel mode nous appartient, que tel ou tel acte est nôtre et non celui d'autrui, si nous n'avions pas, au même temps, la conscience de son sujet et de sa cause, si l'âme ne sentait pas son existence individuelle, en même temps que ses manières d'être, sa propre causalité, en même temps que ses actes ? On voit donc combien, en ce point fondamental, la psychologie diffère de la physique et de la botanique. Mais, comme nous venons de le dire, nul, mieux que Jouffroy, n'a fait la critique de la méthode qu'il avait d'abord empruntée aux philosophes écossais : « Thèse singulière, dit-il, à soutenir que je ne saisis pas la cause qui est moi, que je sens ma pensée, ma volonté, ma sensation, mais que je ne me sens pas pensant, voulant, sentant! Mais d'où saurais-je alors que la pensée, la volonté, la sensation que je sens, sont les miennes, qu'elles émanent de moi et non pas d'une autre cause. Si ma conscience ne satisfait que la pensée, je pourrais bien concevoir que la pensée a une cause, mais rien ne m'apprendrait quelle est cette cause ni si elle est moi ou toute autre. La pensée ne m'apparaîtrait donc pas comme mienne etc.[1]. »

Après les erreurs sur la méthode par laquelle on arrive jusqu'à l'âme, nous avons à signaler d'autres erreurs sur la nature de l'âme même. Suivant les

1. *Mém. sur la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie.*

cartésiens, la nature de l'âme est la pensée; la pensée n'est pas seulement un attribut, mais l'essence même de l'âme. Or Descartes et ses disciples, à la différence de Leibniz, font consister la pensée dans une connaissance plus ou moins claire et distincte.

Nous accordons que l'âme n'est jamais sans la pensée, pourvu qu'il s'agisse non-seulement de la pensée claire, mais aussi de la pensée confuse et de ce degré infime de perception que Leibniz donne à ses monades. Personne, en ce sens, n'accepte plus entièrement que nous cette définition de l'âme : *vis sui conscia*, sur laquelle nous aurons bientôt à revenir et que nous avons ailleurs longuement justifiée [1]. Nous ajouterons que l'âme tient de la pensée seule son excellence et sa dignité; d'où il résulte bien que la pensée est l'attribut essentiel, l'attribut par excellence de l'âme, mais non qu'elle est l'âme elle-même. De même, comme on l'a souvent objecté à Descartes, qu'il n'y a pas d'étendue, sans quelque chose qui soit étendu, ou qui produise sur nous l'impression de l'étendue, de même il n'y a pas de pensée sans quelque chose qui pense, sans un sujet en qui et par qui s'opère la pensée. Prendre la pensée pour l'âme c'est prendre l'acte pour la substance.

Afin d'éviter cette choquante contradiction d'une pensée sans sujet, les cartésiens ont cherché à substantialiser la pensée elle-même. Ainsi l'âme, a dit Descartes, est une nature qui reçoit tous les modes de la pensée. Mais

1. Voir la I[re] partie de notre ouvrage sur *la Conscience en psychologie et en morale.*

quelle est cette nature, si elle n'est pas autre chose que la pensée, si elle n'est pas une essence active qui reçoive et qui produise les modes de la pensée ? Comment enfin cette notion de l'âme échapperait-elle aux conséquences qui en ont été déduites dans le sein de l'école cartésienne ? L'âme n'étant que pure pensée, c'en est fait non-seulement de l'activité volontaire et libre, mais de l'activité spontanée, de l'activité à tous ses degrés et sous toutes ses formes. Comment cette âme sera-t-elle douée à un degré quelconque, de l'action et de l'empire ? Comment agira-t-elle ou réagira-t-elle, soit sur les organes, soit sur elle-même ? Comment expliquer l'effort ? Où placer l'origine du mouvement ? Ce ne sont pas seulement les fonctions vitales qu'il faut enlever à cette âme pure pensée, mais toute action sur le corps, aussi bien la puissance de mouvoir le bras que celle de faire circuler le sang ou de former la bile ; on est obligé, par une conséquence rigoureuse, de revenir aux causes occasionnelles.

Selon Condillac et la plupart des philosophes du dix-huitième siècle, c'est la sensation qui est l'essence de l'âme. La sensation étant une pensée, une forme de la pensée, cette doctrine, en outre des erreurs qui lui sont propres, et dont nous n'avons pas à nous occuper, encourt les mêmes objections que la précédente au point de vue de l'essence de l'âme. Elle enlève à l'âme la substantialité et l'activité, et ne laisse subsister que des phénomènes sans sujet et sans cause. C'est d'ailleurs une conséquence que Condillac lui-même a hautement avouée par cette défini-

tion célèbre du moi : « le moi de chaque homme n'est que la collection des sensations qu'il éprouve et de celles que la mémoire lui rappelle, c'est tout à la fois la conscience de ce qu'il est et le souvenir de ce qu'il a été[1]. » L'âme n'étant qu'une collection de sensations sans sujet, c'est-à-dire une pure abstraction, on ne peut plus concevoir le souvenir, ni même la conscience.

Quel sera en effet le sujet et le lien du souvenir dans cette succession de phénomènes ? Quel terme de la série aura la vertu merveilleuse de rappeler, de reproduire les termes antérieurs, d'embrasser la série tout entière[2] ? Comment une série pourra-t-elle se connaître elle-même en tant que série ? La conscience, dans cette hypothèse, ne paraît pas moins inexplicable que le souvenir lui-même. Il n'y a plus, en effet, de réalité qui vive et qui persiste, qui soit le sujet possible d'une conscience quelconque ; plus d'unité et d'identité, si ce n'est purement nominales, au sein d'une succession de modes fugitifs qui sont en quelque sorte suspendus dans le vide. Singulière chaîne qui non-seulement n'a pas de point de suspension, mais dont aucun anneau n'est lié à un autre !

Avec Descartes et Condillac, l'âme n'est que pensée

1. *Traité des sensations.*

2. On sait que Stuart Mill lui-même, avec une louable bonne foi, a reconnu l'impossibilité d'expliquer le souvenir avec sa *Théorie psychologique*, qui n'est au fond que la doctrine du *Traité des sensations* : « je n'admets pas, dit-il, que l'hypothèse de la possibilité permanente donne une théorie suffisante du soi. » *Examen de philosophie de Hamilton*, chap. XII, *application à l'esprit de la théorie psychologique de la croyance à la matière.*

ou sensation ; avec Maine de Biran, elle n'est que volonté. Par là, sans doute, Maine de Biran a le mérite de rendre à l'âme l'activité qui a été plus ou moins mise en oubli par ses deux prédécesseurs. Mais si la volonté, ou l'activité volontaire, est la forme supérieure de l'activité, elle n'en est cependant qu'une forme particulière, restreinte, intermittente et non continue, ultérieure et non primitive. Donc, avec cette restitution partielle de l'activité dans un seul de ses modes, quoique le plus élevé de tous, Maine de Biran mutile encore à son tour l'essence même de l'âme et porte atteinte à sa réalité. Cette mutilation paraîtra mieux, dans le chapitre suivant, quand nous opposerons à l'activité volontaire cette activité de date antérieure, cette activité plus générale, et jamais interrompue, par laquelle nous sommes, par laquelle nous vivons, avant de vouloir, avant d'avoir une seule pensée claire et réfléchie.

On voit comment tous les modes principaux de l'âme ont été pris tour à tour par divers philosophes pour son essence même. C'est ainsi que, sur leurs traces, le spiritualisme moderne a erré d'abstractions en abstractions qui ont mis en péril l'existence même d'une âme spirituelle.

Mais si l'âme en son fond n'est ni pensée ni sensation, ni volonté, qu'est-elle donc ? Cherchons par la conscience quel est le sujet commun de ces diverses manifestations ; voyons si de ce sujet ne sort pas, avec la pensée et la volonté, la vie elle-même, la première, non pas en dignité, mais dans l'ordre chronologique, de toutes nos puissances, celle

qui est la condition, la racine, pour ainsi dire, de toutes les autres [1].

1. J'ai remarqué, dans mon ouvrage sur la conscience, que la doctrine qui attribue à la conscience la connaissance même de l'essence de l'âme, n'a rien de bien nouveau, quoique quelques auteurs contemporains, entre autres M. Ravaisson, aient paru croire le contraire. Pour ne pas parler de Maine de Biran et des modernes, elle est implicitement dans la plupart des philosophes anciens : elle est explicitement dans saint Augustin, dont voici les paroles : *Cum se mens novit suam substantiam novit et cum de se certa est, de substantia sua certa est, certa est autem de se.* (*De Trinitate*, lib. X, c. x.) Cette même question était agitée par la Scolastique. Elle est ainsi posée par saint Thomas, qui la résout affirmativement : *Utrum anima conjuncta corpori cognoscat se ipsam per essentiam suam immediate ? — Summa Theologiæ, quæstio* 87, art. 1.

CHAPITRE II

Nature de l'âme.

Nature de l'âme. — Le sens intime sens de l'effort immanent. — Le corps terme résistant de cet effort. — Comment nous connaissons l'un et l'autre. — Continuité, ubiquité de l'action de l'énergie motrice de l'âme. — Est-elle suspendue pendant le sommeil ? — L'énergie motrice n'est pas une faculté, mais l'essence même de l'âme, la condition de l'exercice de toutes nos facultés. — Caractère dynamique de tous les faits de l'âme, même de la pensée et de la sensibilité. — Point de modes passifs. — L'âme est une force. — Toute force est une énergie motrice. — La force est son substratum à elle-même. — Erreurs au sujet de la notion de substance. — Rien de moins mystérieux que la force. — A quoi on reconnaît un être animé. — Mouvement propre et intrinsèque. — Anciennes définitions de l'âme. — Unité, identité, individualité de cette force. — Ce que l'âme humaine a de commun avec les autres âmes et ce qui l'élève au-dessus d'elle. — En quoi consiste la spiritualité. — Présomptions en faveur de l'animisme.

Le sens intime est le sens de l'effort immanent, a dit Maine de Biran [1]. Telle est la vérité profonde qui semble avoir plus ou moins échappé à Descartes, à Condillac, à la plupart de leurs successeurs et à un certain nombre de nos contemporains en Angleterre et en France, quoique donnée par l'observation immédiate de la conscience. Oui, c'est l'effort révélé par

1. *Fondements de la psychologie*, Ire partie, section II, chap. I. *Œuvres inédites*, publiées par Ernest Naville.

le sens intime qui est le fond même de notre être; c'est lui qui est présent dans toutes les manifestations de la conscience, et sans lequel nulle ne se produirait, depuis les plus humbles jusqu'aux plus élevées. Mais l'effort ne se produit pas dans le vide; il n'a lieu qu'à la condition de quelque chose qui résiste, sinon immédiatement il s'évanouirait. Effort et résistance sont des termes absolument corrélatifs. Quel est donc ici le terme résistant contre lequel a lieu cet effort immanent dont le sens est identique, comme dit si profondément Maine de Biran, avec le sens de la conscience elle-même? Tout de même que nous avons la connaissance de cet effort, dans lequel on se convaincra de plus en plus que notre être réside, tout de même nous avons une connaissance, une perception immédiate du terme, de l'élément résistant sur lequel il ne cesse d'agir, c'est-à-dire du corps avec chacun de ses organes. Mais si ces deux choses, l'effort et le terme de l'effort, sont également certaines, elles ne nous sont pas connues de la même manière. Dès à présent, pour prévenir bien des objections et des difficultés, il importe de faire cette distinction. L'effort est un fait de conscience ou de perception interne; la notion des organes et du corps mis en jeu, dirigés, contenus par cet effort immanent, est un fait de perception externe. Nous ne voulons pas dire que ce qui se passe dans le corps intérieur soit aperçu par un quelconque de ces cinq sens qui seuls figurent parmi les diverses branches de la perception extérieure, dans la plupart des classifications psychologiques des modernes. En outre de ces cinq sens, il en est un qui les précède,

qui les surpasse tous en importance, et que traversent nécessairement, pour ainsi dire, toutes nos perceptions des autres corps. Grâce à lui, nous sommes incessamment instruits de l'étendue, de la pesanteur, de l'action, du bon ou du mauvais état de notre corps, du jeu régulier ou du dérangement des fonctions et des organes. Nous aurons plus tard à revenir encore sur ce sens interne qui sans doute n'a échappé à un si grand nombre de psychologues modernes qu'à cause de l'intimité, pour ainsi dire jamais interrompue, où nous sommes avec lui pendant la vie entière, et parce que nul appareil spécial et extérieur ne le révèle au dehors [1].

Quoi qu'il en soit, d'ailleurs, du sens qui nous donne ces informations précieuses, indispensables pour notre conservation, nous nous savons certainement en une action continuelle sur l'organisme, nous sentons une énergie qui l'anime, qui le presse dans toutes ses parties. Cette énergie motrice ne s'exerce pas seulement de temps à autre, en certaines occasions, par exemple dans les mouvements volontaires, visibles au dehors, comme quand je fais un geste, quand je lève le bras ou la jambe, quand je me couche ou je me lève; mais, d'une manière plus ou moins saillante ou obscure, elle ne cesse pas un seul instant d'agir, par la contraction musculaire, par l'activité nerveuse, sur tous les organes même les plus cachés, sur les mouvements internes comme sur les mouvements externes.

Même lorsque je suis au repos et entièrement immobile, je sens le poids des organes que je sup-

1. Voir le chapitre XXIII.

porte[1], sentiment obscur, dans l'état habituel, mais qui devient très-sensible par la fatigue et la lassitude. Je sens aussi, plus ou moins distinctement, l'effort par lequel je soulève ma poitrine pour respirer, le travail plus ou moins facile ou pénible de la digestion. Dès à présent, sauf à le justifier plus amplement dans la suite de cette discussion, nous oserons avancer, sans croire favoriser en rien le matérialisme, qu'il n'est pas moins exact, même au point de vue scientifique le plus rigoureux, de dire : je respire, je digère, je grandis, que de dire : je pense, je veux, j'éprouve du plaisir ou de la douleur. Je respire, je digère, ne sont pas des expressions figurées, comme dit M. Garnier[2], mais des expressions qu'il faut prendre à la lettre, parce que, dans les deux cas, c'est notre âme seule qui agit. Dans tout notre corps, depuis l'extrémité des cheveux jusqu'à la plante des pieds, depuis les parties extérieures et à la surface, jusqu'aux parties les plus intérieures et les plus cachées, si nous sommes quelque peu attentifs, nous sentons circuler, nous sentons courir, cette énergie motrice qui presse, suivant une expression de Jouffroy, tous les ressorts de notre organisme, qui est partout présente et jamais en repos.

Un habile adversaire de l'animisme a bien voulu nous accorder que l'âme exerce cette activité d'une manière assez constante, mais non pas rigoureusement continue. Comment affirmer, dit M. Saisset, que la puissance

1. Ne voyez-vous pas que c'est moi qui porte mes jambes et non mes jambes qui me portent ? me disait un jour M. Cousin que je félicitais de ses forces après une longue promenade. Telle est, sous une forme piquante, la vérité psychologique que nous cherchons à établir ici.

2. *Traité des facultés de l'âme*, chapitre I.

locomotrice fait partie de l'essence de l'âme? Est-ce que l'effort locomoteur n'est pas suspendu pendant le sommeil[1]?

Dans cette objection il y a une double erreur, physiologique et psychologique. Pour être moins visible, l'énergie motrice ne cesse pas d'exister dans le sommeil. Souvent même elle se manifeste au dehors par des efforts, par des mouvements, quoique ces mouvements, sauf dans le somnambulisme, n'aboutissent pas. Mais si elle languit au dehors, son activité ne cesse, ni ne se ralentit au dedans. La respiration, où l'intervention de l'énergie motrice de l'âme ne saurait être niée, même par ceux qui prétendent lui soustraire les fonctions organiques, ne peut être suspendue un seul instant pendant le sommeil le plus profond[2]. A la respiration nous devrons ajouter la vie organique tout entière, plus active que jamais pendant le sommeil, quand nous aurons prouvé que l'âme est le principe de la vie.

Jouffroy lui-même, quoique si fort enclin à mettre l'âme à l'écart de la vie et de l'organisme, se prononce en faveur d'une rigoureuse continuité de l'énergie motrice : « l'activité locomotrice ne périt pas, quand nous avons cessé de nous en servir ; au sein du repos le plus profond nous la sentons vivre au dedans de

1. Voir l'*âme et la vie*, in-18, bibliothèque philosophique de G. Baillière.

2. La respiration, dit M. Lélut, ouvre la liste des besoins comme elle ouvre la scène de la vie ; car la respiration c'est la vie ; c'est le premier acte de la vie, en même temps qu'elle est le premier acte de la sensibilité, en même temps, chose digne de remarque, qu'elle est ou va être, dans certaines limites, un acte d'intelligence et de volonté. » *Physiologie de la pensée*, tome I, p. 145.

nous et presser de toutes parts les ressorts du mécanisme qu'elle anime. Elle se développe en ces instants-là même et produit dans tout le corps une foule de mouvements que nous n'avons pas voulus.[1] » En outre le fait du rêve ne prouve-t-il pas que l'activité intellectuelle elle-même n'est pas suspendue pendant le sommeil, à moins qu'il y ait réellement des sommeils sans rêve, ce qu'on ne saurait démontrer, et ce qui est contraire aux inductions les mieux fondées.

1. *Mélanges, Des facultés de l'âme humaine.* Ajoutons d'autres témoignages à celui de Jouffroy. « La vie, dit Isidore Saint-Hilaire, est un mouvement de tous les instants sur tous les points de notre corps, mouvement moléculaire, entretenu lui-même par des mouvements d'ensemble dont n'est exempt, sans parler de notre appareil moteur, aucun de nos organes et surtout de nos viscères, mouvement péristaltique et antipéristaltique, d'inspiration et d'expiration, systole et diastole, excrétion des glandes, circulation des fluides, soulèvement et abaissement alternatifs du cerveau et autres phénomènes du même genre. Si bien que ce que nous appelons notre repos, notre sommeil général, selon l'expression de Bichat, n'est à vrai dire que le sommeil particulier de quelques organes, durant lequel tous les autres restent en action, en éveil. Il n'y a d'autre sommeil général que la mort. » (*Histoire générale des êtres organisés*, IIe volume, liv. I, chap. VI).

M. Lemoine soutient aussi que l'effort n'est pas suspendu pendant le sommeil (*Du sommeil*, p. 254). Il distingue l'efficacité et la réalité de l'effort locomoteur. « Le sommeil, dit-il, ne suspend en aucune façon l'application de l'énergie personnelle aux organes locomobiles, mais il la rend plus ou moins impuissante. Si l'énergie locomotrice n'est pas assez forte pour soulever un membre engourdi, elle l'est assez pour modifier le cerveau, pour imprimer le mouvement aux racines qui y ont tous les organes. De même que les nerfs de la sensibilité ne sont insensibles qu'à leurs extrémités, sans que leur engourdissement se prolonge jusqu'au cerveau, de même en est-il pour les organes de la locomotion, quoique le mouvement s'y accomplisse en sens inverse. D'ailleurs, l'activité des organes de la vie nutritive résiste tout entière à l'influence du sommeil. » Comment M. Lemoine ne dit-il rien de la respiration, qui est certainement le signe le plus saillant de cette continuité de l'effort dans le sommeil?

L'effort permanent, l'énergie motrice, qui soutient et vivifie le corps, qui met en jeu tous les ressorts de notre machine, qui non-seulement l'anime, mais l'organise, comme nous le dirons plus tard, voilà donc ce qu'il y a de premier et de fondamental dans l'âme, voilà ce qui n'aurait pas échappé sans doute aux philosophes empiriques, sans le parti pris de n'admettre que des phénomènes, au dedans comme au dehors, ni aux philosophes spiritualistes, s'ils s'étaient préoccupés davantage des rapports de l'âme et du corps.

Cependant, parmi ces derniers, tous n'ont pas méconnu ce pouvoir essentiel de l'âme sur le corps[1]. Parmi les facultés de l'âme, M. Garnier fait une place à la force motrice qui est, dit-il, la plus simple de toutes nos facultés, la première qui entre en exercice. Il prouve qu'on ne peut la confondre avec la volonté par tous ces mouvements spontanés et instinctifs qui se rapportent à l'âme, quoiqu'ils précèdent la volonté ou s'accomplissent sans elle. D'ailleurs les mouvements volontaires ont nécessairement pour antécédents des mouvements accomplis sans aucune participation de la volonté ; notre âme ne veut faire que ce qu'une expérience involontaire lui a d'abord appris être en son pouvoir. Si je veux mouvoir mon bras, c'est parce que j'ai la conscience de l'avoir mû d'abord involontairement[2].

M. Garnier a sans doute raison de donner à l'âme la

1. Jouffroy admet aussi l'existence d'une faculté locomotrice, mais il ne lui attribue que les mouvements corporels volontaires (*Mélanges philosophiques*, *Des facultés de l'âme humaine*.

2. *Traité des facultés de l'âme*, tome I, liv. III, chap. I.

force motrice, mais il a tort, à notre avis, d'en faire une faculté particulière et de la resserrer en de trop étroites limites.

Ainsi enlève-t-il à l'âme, pour les faire dépendre des propriétés du corps, la plus grande partie des mouvements qui s'opèrent dans les organes. Voici en effet le criterium d'après lequel il fait le partage entre l'âme et le corps : « ces actes seuls appartiennent à l'âme dont nous avons eu conscience au moins une fois et que nous pouvons recommencer volontairement. » Nous verrons combien de difficultés soulève un pareil criterium, combien serait instable, arbitraire et bizarre la ligne de démarcation, tracée d'après cette règle, entre ces deux ordres de mouvements ou de phénomènes.

L'énergie motrice de l'âme ne se sent pas seulement dans les mouvements volontaires et spontanés, dans les fonctions organiques, mais même dans le pur exercice de la pensée, exercice qui lui-même n'a pas lieu, d'après notre sentiment intime, sans quelque action de l'âme, sans quelque effort sur le cerveau. Ce déploiement de force motrice est surtout manifeste dans la réflexion et le calcul, et dans toutes les opérations intellectuelles volontaires. Travail, contention, tension de l'esprit, ne sont point des métaphores et marquent bien réellement la contention, la tension, l'effort de l'âme pour agir sur les organes du cerveau. Chacun sait, par sa propre expérience, qu'une fatigue, qu'un mal de tête, est la suite de cet effort quand il a été trop grand ou trop prolongé.

Nous sentons cette action de l'âme sur le cerveau, cet effort pour le mettre en jeu, non-seulement dans

ces pensées qui exigent quelque travail de l'esprit, ou dans celles qui relèvent de l'imagination et des sens, et qui ont un rapport plus manifeste avec le corps, mais même dans les plus spontanées, dans les plus fugitives, comme dans les plus intellectuelles et les plus dégagées en apparence de tout commerce avec les organes. D'ailleurs peut-on penser d'aucune façon sans des signes, sans un langage intérieur qui est le commencement, pour ainsi dire, de celui qui s'achève au dehors par le geste et par la parole? Or ce langage intérieur, que se parle à lui-même celui qui pense, n'a pas lieu, comme on l'a démontré[1], sans quelques mouvements internes dans l'organe de la voix.

Plus on rentre en soi-même pour observer cette action réciproque continue, de l'âme et du corps, plus on a présent ce sentiment de l'organisme, et plus on s'assure du dynamisme constant de l'âme humaine, du caractère dynamique de la pensée elle-même de la correspondance, de la connexion de tout état psychologique à quelque état physiologique particulier, de toute pensée avec un mouvement corporel[2].

On nous a opposé l'existence de modes purement passifs. Des modes passifs, s'il en existait, seraient en effet en contradiction avec l'essence que nous attribuons à l'âme[3]. Mais où les trouver et où les placer?

1. *Physiologie de la voix et de la parole*, par le docteur Fournié.

2. Cette doctrine est celle de Maine de Biran. Comme on l'a déjà vu par la définition déjà citée du sens intime : « Le sens intime est le sens de l'effort immanent. » Voir les *Fondements de la psychologie*, première partie, section II, chap. II. Voir aussi l'introduction de M. Naville, p. 17.

3. M. le docteur Garreau, dans une vive et ingénieuse brochure : *Contre l'animisme, nouvel essai d'une théorie cartésienne*, Paris,

Toujours l'âme agit ou réagit, jamais elle n'est absolument inerte. Si, dans les perceptions des sens, l'initiative de l'action vient du dehors, la perception ne s'accomplit pas sans un élément qui résiste, sans l'action d'un pouvoir moteur provoquée par l'impression effective, sans une prise et réaction contre le dehors de la part de l'âme qui perçoit. De même en est-il du plaisir et de la douleur qui sont en apparence ce qu'il y a en nous de plus passif. Sentir, comme dit Jouffroy, est le propre d'une cause. En effet la sensibilité tout entière tient à l'effort fondamental de l'âme pour conserver et augmenter son être. Otez cet effort, semblable à la pâte molle qui reçoit indifféremment toutes les empreintes, l'âme recevrait en elle toutes les modifications les plus diverses, sans être plus affectée par l'une que par l'autre, sans éprouver aucun sentiment de plaisir ou de douleur, de bien-être ou de malaise ; elle serait également indifférente à toutes les impressions, quelle que soit leur direction et quelle que soit leur violence [1].

Le repos de l'âme n'est donc qu'apparent ; c'est une moindre action, ou une action qui se déplace, qui se tourne du dehors au dedans, qui, par exemple, n'abandonne les organes de la locomotion que pour agir plus vivement sur des organes cachés ; c'est une pensée involontaire et confuse, au lieu de la pensée réfléchie, c'est la spontanéité, au lieu de la volonté ; ce n'est jamais la passivité ou l'inertie. Pour trouver une

Durand, 1863, essaye de ressusciter la théorie des causes occasionnelles, auxquelles il faut en effet recourir quand on destitue l'âme d'énergie motrice.

1. Voir mon ouvrage sur *Le plaisir et la douleur*, chap. II, in-18, bibliothèque philosophique de Germer Baillière.

âme qui n'agisse pas, même un seul instant, ou des modes purement passifs, il faut sortir de la conscience et entrer dans la région des fictions et des chimères. Toute la nature de l'âme est activité, tous ses modes sont des modes d'action ; en un mot, l'âme est une force. Étant une force, l'âme est nécessairement une cause, cause sans cesse agissante, c'est-à-dire sans cesse mouvante. Quels que soient en effet les attributs supérieurs dont la force est revêtue, son caractère essentiel est de produire du mouvement, telle ou telle série, tel ou tel système de mouvements. Si nous concevons ainsi les forces de la nature, c'est parce que nous les concevons toutes d'après la force que nous sommes.

L'âme n'est donc ni une pensée, ni une sensation, ni même une volonté, mais elle est la force en qui et par qui elles existent, leur commune racine, leur cause, leur sujet. Voilà où est l'essence de l'âme, voilà où nous l'avons trouvée par la conscience seule et par l'analyse psychologique. Supprimez cette force, que nous ne cessons de sentir partout et toujours au dedans de nous, non-seulement vous supprimez tous les modes intérieurs, mais l'âme elle-même aura cessé d'exister.

Cependant certains philosophes, non contents de ce qu'atteste la conscience, ont imaginé qu'il fallait aller plus avant et chercher, pour ainsi dire, au delà de la force elle-même, la nature de l'âme. La force, suivant eux, réclamerait je ne sais quel substratum sans lequel elle ne pourrait subsister. Point de force, disent-ils, sans un être doué de force, sans un être fort, comme point de pensée sans un être pensant

Pour les matérialistes ce substratum n'est que la matière elle-même. Cependant cette conception de la matière comme d'un support, d'un substratum de la force, ne semble pas moins abandonnée aujourd'hui par la chimie et la physique que par la métaphysique[1]. Tout au contraire c'est la force qui est regardée comme le substratum de la matière. N'explique-t-on pas par des combinaisons de forces cette continuité de résistance, *continuatio resistentis*, comme dit Leibniz, à laquelle se ramènent la matière et l'étendue. Nous verrons, d'ailleurs, pour rester dans les limites de notre sujet, que la force qui nous anime, loin d'être une résultante, un produit de l'organisme, en est au contraire la cause première et formatrice. Quant aux philosophes spiritualistes, il en est aussi qui semblent supposer que la force doit avoir un substratum, non pas sans doute dans la matière, mais dans quelque noumène conjectural, dans quelque substance mystérieuse, également inaccessible à la conscience et à la raison. Maine de Biran lui-même, qui a mis en une si grande lumière l'activité de l'âme, a eu le tort d'imaginer je ne sais quel absolu de la substance[2] par delà cette force active de laquelle seule nous avons conscience ; aussi M. Ravaisson lui reproche-t-il justement : « de n'être pas lui-même parvenu tout à fait à ce point de vue intérieur

1. C'est ainsi que Faraday, pour ne pas citer d'autres physiciens moins illustres, a tenté de renouveler le système de Boscovich. Il ne croyait, a dit M. Dumas dans son éloge, pas même à la matière, loin de lui tout accorder. Ce qu'on appelle matière n'était à ses yeux qu'un assemblage de forces.

2. *Essai sur les fondements de la psychologie*, première partie, section I, chap. I.

où l'âme s'aperçoit en son fond, qui est tout activité, sans qu'il soit nécessaire ni possible de se figurer encore une substance morte qui le porte [1]. » Il n'y a rien en effet à chercher, rien à se figurer au delà, si l'on veut s'en tenir à l'observation et à la réalité.

L'origine de cette erreur nous semble une fausse et vulgaire idée de la substance qui lui donne pour caractère essentiel la fixité, l'immobilité, en opposition avec la fluidité et la mobilité des phénomènes. Cette notion, depuis longtemps réformée par Leibniz, est en contradiction avec tout ce que nous savons de nous-même et de la nature. Sans doute le phénomène et la substance ne sont pas la même chose; mais ils se distinguent, comme la puissance se distingue de l'acte, comme une virtualité, sans cesse se réalisant et se déterminant, se distingue de la série des actes par lesquels elle se réalise et se détermine, et non comme ce qui est immobile s'oppose à ce qui se meut, ou ce qui est fixe à ce qui passe et s'écoule.

Si chacune des manifestations particulières de la force exige un sujet, et ne saurait se suffire à elle-même, il n'en est pas ainsi de la force elle-même qui produit toutes ces manifestations. Attribuer à la force je ne sais quel support immobile, la faire reposer sur une sorte de piédestal, c'est ressembler à ces Indiens naïfs, qui mettaient le monde sur un éléphant et l'éléphant sur une tortue. La force est son substratum à elle-même et sert, à son tour, de substratum à tous les phénomènes de l'univers.

1. *Rapport sur les progrès de la philosophie*, p. 25, in-4°, 1868.

Elle supporte tout, et n'est elle-même supportée par rien ; elle se suffit à elle-même, ou rien ne se suffit ; elle épuise la notion de sujet. En résumé, l'être fort n'est pas autre chose que la force elle-même.

Quoi qu'en aient dit ceux qui, pour plus de certitude et de clarté, veulent n'admettre que des phénomènes sans sujet, cette notion de la force n'est ni obscure, ni confuse, ni vide de sens ; la force n'est nullement un être mystérieux, une essence occulte [1]. Elle est obscure sans doute, si par là on veut dire qu'elle n'est pas de ces choses qui se laissent figurer et que l'imagination nous représente. Autant vouloir peindre les sons ou entendre les couleurs que d'exiger une représentation, une image quelconque de la force. Leibniz en donne la raison ; *est enim vis ex earum rerum numero quæ non imaginatione sed intellectu attinguntur* [2]. Mais si la force ne peut être figurée, n'est-elle pas entendue et conçue de la manière la plus claire par la conscience même que nous en avons ?

C'est en nous-même, comme nous venons de le voir, que nous puisons la notion de la force et de ce dynamisme, auquel tout mécanisme nous semble nécessairement subordonné au dedans, comme au dehors de nous. Il est vrai que nous croyons partout apercevoir des forces dans le monde extérieur. C'est par des forces et des combinaisons de forces que la physique et la chimie expliquent tous les phénomènes. Nous ne voyons pas se produire le plus petit mouvement qu'aussitôt nous ne concevions une force qui en est

1. M. Taine, l'*Intelligence*, vol. I, p. 375.
2. *De ipsa vi naturæ insita*, de Erdmann, p. 156.

la cause. Le mouvement tout seul sans le moteur, ne se conçoit pas mieux qu'un effet sans cause. Mais le grand rôle que joue la notion de force dans le monde extérieur ne doit pas nous faire perdre de vue sa véritable origine. Quand nous faisons ainsi intervenir la force dans le monde extérieur, nous ne faisons, pour ainsi dire, que projeter au dehors ce que nous avons d'abord trouvé et senti au dedans de nous-même, dans l'intimité de notre être pensant, sentant et voulant. Sans ce que la conscience nous révèle, les mots de cause et de force seraient pour nous des mots tout à fait vides de sens. Ce n'est pas la mécanique ou la physique, mais la psychologie, comme l'a bien dit M. Damiron [1], qui est la science première de la force. La notion de la force étant donc identique avec la conscience même de notre existence, osons dire que, loin d'être obscure, confuse, mystérieuse, elle est précisément de toutes les choses du monde celle dont nous avons la connaissance la plus immédiate, la plus intime, la plus claire. Toutes les autres choses ne sont connues que par le dehors, et à la surface, celle-là seule nous est connue dans son intimité même. Voilà pourquoi Descartes a dit, avec tant de vérité et de profondeur : l'âme est plus claire que le corps.

Aussi le pouvoir de produire le mouvement par soi-même, *motus ab intrinseco*, comme disaient les scolastiques, d'après Aristote, est, aux yeux de tous, des ignorants comme des savants, le signe infaillible de l'existence d'une âme dans un être quelconque, quelle

1. Rapport à l'Académie des sciences morales et politiques sur le concours pour la philosophie de Leibniz.

que soit sa forme et quelque distance qui le sépare de l'organisation des êtres supérieurs. Dans les arguments pleins de sens, malgré leur tour naïf et comique, que le Sganarelle de Molière oppose à son maître don Juan en faveur de l'existence d'une âme spirituelle, il n'a garde d'omettre la pensée, mais il insiste sur cette puissance de produire et diriger le mouvement : « Cela n'est-il pas merveilleux que me voilà ici et que j'aie quelque chose dans la tête qui pense cent choses différentes en un moment et fait de mon corps ce qu'elle veut ? Je veux frapper des mains, hausser les bras, lever les yeux au ciel, baisser la tête, remuer les pieds, aller à gauche, à droite, en arrière, tourner, etc.? »

Pour ne pas se laisser tromper à ce signe et ne pas placer une âme où il n'y en n'a pas, il s'agit seulement de ne pas confondre le mouvement *ab intrinseco* avec celui qui est communiqué et qui a sa cause en dehors de l'être lui-même. Je vois rouler une boule sur le sable, je cherche le bras qui l'a lancée ; de la branche agitée je vais au vent qui souffle, du vent lui-même à sa cause, et ainsi de suite. Je ne suis pas dupe du mouvement plus savant et plus compliqué d'un automate ou d'une montre. J'en découvre les ressorts, je remonte à la main habile qui les a construits et ajustés, à la force étrangère qui les a tendus. Mais l'enfant, qui ne sait pas encore faire cette distinction, croit fermement qu'il y a une petite bête dans la montre et que l'automate est un être vivant.

Au contraire, si j'aperçois sur le rivage de la mer un être, quelque informe qu'il soit, qui, en sens

opposé du vent ou de la vague, s'avance de lui-même sur le sable, ou qui même, sans changer de place et fixé à un rocher, entr'ouvre sa coquille au soleil, palpite et respire, je sais, à n'en pas douter, que j'ai en face de moi un être animé, un être qui a une âme, parce que je ne puis pas ne pas lui attribuer un principe original de mouvement[1].

Telle est la signification profondément vraie de ces anciennes définitions de l'âme qu'on attribue à Thalès et à Pythagore, qu'on trouve dans Platon et dans Aristote. Thalès est le premier, selon Plutarque, qui ait défini l'âme : une nature sans cesse en mouvement et se mouvant d'elle-même, ἀεικινητός ou αὐτοκινητός[2]. Les pythagoriciens disaient que l'âme est un nombre qui se meut. Platon définit l'âme : une chose qui se meut elle-même, ἀύτο ἑαυτὸ κινοῦν, ou encore, ce qui est la même chose, un mouvement qui se meut lui-même, κινήσις ἑαυτὴν κινουμένη. En cessant de se mouvoir, dit-il dans le *Phèdre*, l'âme cesse d'exister, παῦλαν ἔχον κινησέως, παῦλαν ἔχει ζωῆς. En outre de définitions plus savantes et plus complètes, Aristote définit aussi l'âme : un principe de mouvement, ἄρχη κινησέως.

De ces anciennes définitions on peut rapprocher celle de Leibniz. Qu'est-ce que l'âme, pour Leibniz? une monade, c'est-à-dire une force, une monade qu'il

1. Cicéron dit la même chose : *Inanimum est enim omne quod pulsu agitatur externo, quod autem est animal, id motu cietur interiore et suo. Nam hæc est propria natura animi atque vis. Tusc. lib.* I, 23. Il dit ailleurs : *Sentit igitur animus se moveri ; quod cum sentit, illud una sentit se vi sua, non aliena moveri.*

2. *De placitis philosophorum*, lib. IV, cap. II.

nomme centrale ou maîtresse, pour la distinguer des autres monades subordonnées[1] qui constituent le corps.

Complétons le témoignage de la conscience sur cette force que nous sommes. Avec l'énergie motrice continue, propre et originale, nous saisissons en elle les caractères d'unité et d'identité qui font notre individualité, et qui sont le fondement de notre personnalité.

Nous ne pouvons, en effet, nous connaître sans connaître que nous sommes un ; il n'y a pas trace de duodynamisme dans la conscience qui n'existe qu'à la condition de l'unité. Aussi bien que la succession et la diversité des phénomènes, la conscience nous atteste l'unité et l'identité de leur sujet. Dans la continuité de l'effort nous sentons le même être et la même cause. Il ne s'agit nullement ici de quelque unité artificielle, ni d'une force abstraite, comme celles que la mécanique soumet au calcul, ou bien d'une force vague et indéterminée, effet transcendant, émanation de la vie universelle, mais d'une vraie unité, simple, indivisible, d'une force réelle vivante, au plus haut degré de détermination et d'individualité.

C'est contre ce sentiment de notre unité et de notre individualité que viendront toujours échouer toutes les théories, anciennes ou modernes, qui prétendent expliquer notre être par des collections, des successions

1. Un physiologiste contemporain, qui se distingue par un certain nombre de vues originales, M. Durand de Gros, définit l'âme : « Un centre dynamique dans un assemblage de centres dynamiques organisés, dont elle est le lien commun et le chef, *prima inter pares.* » *Ontologie et psychologie physiologique*, in-18, 1871, chez Germer Baillière. Le polyzoïsme de M. Durand de Gros ressemble beaucoup au monadisme de Leibniz.

ou des groupes de phénomènes présents ou possibles. Telle est l'essence et telles sont les qualités premières, pour ainsi dire, de notre âme, aussi bien que de toutes les âmes de la nature, de l'âme *in communi* ou *in genere*, selon le langage de la scolastique ; telle est cette âme dont parle Lafontaine :

Pareille en tous tant que nous sommes,
Sages, fous, enfants, idiots,
Hôtes de l'univers sous le nom d'animaux.

Pour nous, comme pour Aristote et Leibniz, l'âme, dans sa définition la plus générale, s'appliquant à toutes les âmes de la nature, est un principe original d'activité et de mouvement, une force qui se meut elle-même, *vis sui motrix*, et aussi, comme nous le verrons, un principe d'organisation et de vie.

Mais si nous avons l'intention de considérer particulièrement ici une puissance inférieure de l'âme humaine, la puissance vitale et organisatrice, et si nous appelons l'attention sur ce qu'elle a de commun avec les âmes des animaux, et toutes les autres âmes de la nature, nous ne perdons pas, néanmoins, de vue les puissances supérieures, le sentiment, la raison, la liberté, qui lui assurent, malgré cette communauté d'essence ou de nature, une prééminence infinie sur tous les autres êtres qui nous sont connus [1]. Pour trouver la nature de l'âme nous avons

1. L'âme humaine se distingue de celle des animaux, dit un philosophe spiritualiste, M. Garnier, non pas en ce qu'elle est simple et immatérielle, mais en ce qu'elle possède des facultés qui manquent à l'autre et qu'elle jouit à un plus haut degré des facultés qui leur sont communes. » *Traité des facultés de l'âme*, 2e édit., IIIe volume.

recherché ce qui est également dans toutes ses manifestations, en faisant provisoirement abstraction de ces manifestations elles-mêmes. Mais nous ne pouvons avoir conscience de notre activité essentielle, de notre unité et identité, sans nous savoir aussi, au même temps, doués d'intelligence et de liberté. L'âme est sans doute, dans le fond même de son être, une force soi mouvante ; mais de plus c'est une force consciente, *vis sui conscia*, intelligente et libre. Voilà les attributs éminents qu'elle possède en propre, sinon toujours en acte au moins en puissance, et qui, même quand elle ne les a pas encore, ou quand elle les a momentanément perdus, lui assurent la prééminence sur toutes les autres âmes échelonnées au-dessous d'elle dans la nature [1].

Force se mouvant elle-même, unité, identité, conscience et intelligence, activité maîtresse d'elle-même ou liberté, voilà donc les éléments, nullement obscurs, qui entrent dans la notion de l'essence et des attributs particuliers de l'âme humaine; voilà en quoi consiste notre existence spirituelle. Veut-on y ajouter quelque chose, veut-on chercher à pénétrer au delà, on sort de la réalité, on met vainement l'imagination à la torture pour n'enfanter que des chimères ; on va sur les traces de François Van Helmont qui croyait voir son âme devant lui sous la forme d'un point lumineux ; on risque enfin, pour tout dire, de tomber du spiritualisme dans le spiritisme.

1. « Entre les fonctions de l'âme, dit Montaigne, il en est de basses ; qui ne la voit encore que par là, n'achève pas de la connaître. » *Essais*, Ier liv., chap. L.

Il importait d'établir, dès le commencement, que la conscience que nous avons de nous-même est la conscience d'un effort continu, permanent, s'exerçant sur les organes, et que l'âme est une énergie motrice, une force incorporée dans un organisme. Toute notre argumentation en faveur de l'animisme aura pour fondement principal cette notion de la nature de l'âme. L'âme étant une pure pensée, comment lui donner la puissance vitale et organisatrice? L'âme étant une force, comment au contraire ne pas la lui attribuer[1]?

Déjà donc on entrevoit l'avantage que nous donne cette détermination de la nature de l'âme pour lui rendre la puissance vitale et l'empire sur le corps tout entier; déjà ne pouvons-nous pas dire avec Roussel : « Pourquoi mettre entre l'âme et le corps un autre principe, quand elle a tout ce qu'il faut pour en remplir les fonctions [2]? »

1. Maine de Biran signale à ce même point de vue les conséquences qui découlent de telle ou telle définition de la nature de l'âme : « L'âme étant définie une substance pensante, il suit de cette essence nominale qu'elle ne peut être sans pensée ou sans perception interne de soi... En supposant que l'âme soit une force essentiellement agissante ou qu'elle soit une force virtuelle se portant d'elle-même à l'action ou y étant déterminée d'une manière quelconque, cette force peut être telle et agir ou produire certains effets déterminés sans savoir qu'elle est ou qu'elle agit. Une telle conception, loin d'être absurde ou contradictoire, est plutôt conforme à la manière dont l'esprit humain conçoit toutes les forces de la nature auxquelles il rapporte des phénomènes. » *Essais d'anthropologie*, IIIe volume des œuvres inédites, p. 383.

2. *Essai sur la sensibilité* à la suite du *Système physique et moral de la femme*.

CHAPITRE III

Vitalisme.

Qu'est-ce que la vie ? — Des divers systèmes qui nient l'existence de forces-ou propriétés spéciales pour la vie. — Peuvent-ils se prévaloir des résultats de la méthode synthétique dans la chimie organique ? — Prédominance des doctrines vitalistes. — Discussions de l'Académie de médecine. — Professions de foi vitalistes des plus zélés organiciens. — Différentes sortes de vitalisme. — Le vitalisme organique. — Partisans du vitalisme organique. — La vie résultante de l'organisation. — Inconséquence et contradiction. — Comment expliquer l'harmonie et l'unité avec des propriétés vitales disséminées dans tout l'organisme ? — Vitalisme duodynamiste. — La vie est une cause et non un effet. — Partisans du vitalisme duodynamiste parmi les médecins et les philosophes. — Vitalisme animiste. — Défaveur de la doctrine de l'unité de la force vitale, défaveur de l'animisme dans l'école de Paris.

Voilà ce qu'est l'âme, voyons maintenant ce qu'est la vie, afin de savoir si elles doivent être séparées, ou bien si elles doivent être réunies en un seul et même principe. Nous avons d'abord à montrer qu'il y a bien réellement quelque chose en nous qui est la vie, sinon nous discuterions dans le vide et notre recherche manquerait par le fondement. Supposez en effet que la vie ne soit qu'un simple mécanisme, ou même seulement un mode de l'organisation, nous n'aurions pas à nous enquérir si elle est une puissance de l'âme ou bien un principe séparé. Il faut donc, avant tout, prouver que, dans

l'homme, et même dans tous les êtres organisés, il y a une force spéciale, une force qui n'existe pas dans les êtres inorganiques, une sorte de monade centrale sans laquelle il est impossible de rendre compte des phénomènes de l'organisation et de la vie.

On sait comment Descartes, soumettant les êtres organisés aux mêmes lois que les corps bruts, avait fait de la physiologie une branche de la mécanique. A Descartes se rattachent plus ou moins directement les diverses écoles de médecine qui ont prétendu expliquer l'organisation et la vie sans faire intervenir aucune force ou propriété spéciale aux corps vivants. Selon que ces diverses écoles ont incliné davantage à expliquer les fonctions de la vie, par les lois de la mécanique, par des affinités chimiques, ou par des agents physiques, elles ont reçu les noms d'iatromécanisme, d'iatrochimisme ou de physicochimisme. Malgré ces diversités, les unes et les autres ont pour caractère commun de nier radicalement l'objet même qui est en discussion entre les diverses écoles vitalistes, à savoir l'existence de propriétés ou de forces vitales.

Elles ont paru d'abord pouvoir tirer quelque avantage de certains résultats de la méthode de recomposition ou de synthèse appliquée à la chimie organique. Ainsi Lavoisier a ramené la respiration au phénomène chimique de la combustion ; Wœhler, en 1828, a produit artificiellement l'urée, une substance organique. Wœhler a été récemment dépassé par M. Berthelot, qui a réussi à produire dans son laboratoire des sucres, des alcools, des éthers, des graisses, etc. La physique a semblé aussi venir en aide aux adversaires du

vitalisme en transformant la chaleur en mouvement. Mais de toutes ces explications physiques ou chimiques de certains phénomènes physiologiques, de cette production artificielle de quelques éléments organiques, il y a loin encore à la production physique et chimique de la vie et de l'organisation elle-même. La chimie a pu combiner quelques-uns des matériaux que la vie anime et met en jeu, quelques principes immédiats entrant dans la composition d'une plante ou d'un animal, c'est-à-dire des substances organiques; mais elle n'a pas produit des substances organisées, suivant une différence essentielle que M. Berthelot lui-même a reconnue. Ces composés, sortis des mains du chimiste, quoique semblables matériellement à certains produits de la vie, manqueront toujours des qualités des corps vivants, de la faculté de se développer, de se reproduire, de tout ce qui n'appartient qu'à ce qui vit réellement. Aussi peut-on dire avec Kant, qu'il n'est pas à craindre que jamais survienne quelque nouveau Newton qui explique la formation d'un brin d'herbe par les seules lois de la mécanique. En dépit de toutes les découvertes et de tous les progrès imaginables, la synthèse chimique n'arrivera sans doute jamais à fabriquer une seule cellule vraiment vivante. Faut-il compter, pour opérer ce prodige, sur la loi d'évolution? Quoi que dise M. Herbert Spencer, on n'a pu voir jusqu'à présent des évolutions que dans le sein même du monde organique, et non du monde inorganique au monde organique.

Aussi les physiologistes les plus disposés à exagérer la part de la chimie dans les phénomènes de la

vie n'osent-ils pas prétendre aujourd'hui qu'elle suffise à rendre compte de l'être vivant tout entier. Tous à peu près, sauf de rares exceptions, du moins en France, admettent à tout le moins des propriétés vitales, tous reconnaissent l'impuissance des combinaisons opérées dans le creuset pour expliquer à elles seules la formation et l'origine même de l'organisme.

On a pu le voir par la longue et vive discussion, d'un intérêt à la fois médical et philosophique, provoquée, il y a quelques années, à l'Académie de médecine, à propos de cette question : le perchlorure de fer exerce-t-il sur le sang une action vitale ou une action purement chimique[2] ? Passons en revue les

1. Depuis notre première édition, les doctrines vitalistes, loin de perdre du terrain, semblent en avoir gagné. Dans son rapport sur les progrès des sciences philosophiques, M. Ravaisson a constaté ce progrès des doctrines vitalistes : « Les théories qui prétendent expliquer les actions vitales par les organes, semblent ébranlées à leur base ou commencent à tomber d'accord, plus, ce semble, que par le passé, que c'est précisément l'action vitale qui fait l'organe, que vivre, selon l'expression de M. Claude Bernard, c'est créer et créer quoi ? justement l'organisme. » P. 147. Je n'ai pas besoin d'ajouter, dit Huxley, à quelle distance énorme est la chimie de ce but. (*Origin of species.*) Personne, dit le docteur Fournié, si ce n'est peut-être quelques chimiâtres attardés, ne nie les propritétés vitales, car chacun sent, s'il ne sait par raison, que la matière vivante se distingue de l'autre par des caractères essentiels. (*Physiologie du système cérébro-spinal*, p. 728, — 1873.)

2. *Bulletin de l'Académie de médecine* 1860, tome XXV. Une remarquable discussion, sur ce même sujet de la force vitale, a eu lieu plus récemment à l'Académie de Bruxelles. M. Poelman, professeur de physiologie à l'Université de Gand, ayant fait une profession de foi vitaliste, a été combattu par M. Gluge, professeur de physiologie à l'Université libre de Bruxelles. M. Gluge soutenait que personne jusqu'à présent n'a pu démontrer l'existence de la force vitale d'une manière scientifique. M. D'Omalius d Halloy a repris la question devant l'Académie de Bruxelles et a soutenu avec beaucoup de force et d'autorité la doctrine de l'animisme. (Voir la *Revue scientifique* de G. Baillière, du 15 juillet et du 9 septembre 1871.)

opinions des principaux membres de l'Académie qui ont pris part à cette mémorable discussion. Nul assurément n'a moins de penchant pour le vitalisme que M. Poggiale, qui a déclaré brutalement qu'il ne pouvait pas comprendre qu'un homme intelligent pût être encore vitaliste dans l'état actuel de la science. Nul n'est plus disposé que lui à faire une grande part, dans la physiologie, à la physique et à la chimie. Cependant M. Poggiale lui-même n'a pas osé avancer que la chimie seule suffise à rendre compte de tous les mystères de la vie. Voici en effet comment, dans un second discours, il a cherché à atténuer ce que d'abord il avait dit de trop absolu : « devons-nous conclure que tous les phénomènes des corps vivants peuvent être expliqués par les forces physiques? Ce serait une erreur aussi grave que celle que nous reprochons aux vitalistes, et aucun physicien sérieux n'a jamais annoncé semblable prétention. Il y a autre chose dont il faut tenir compte, bien que nous en ignorions la nature ; il y a l'ensemble des fonctions, il y a l'action nerveuse dans les animaux supérieurs, il y a des actions plus obscures dans les animaux inférieurs et dans les plantes. Si nous pouvons expliquer par les lois de la physique et de la chimie la plupart des phénomènes vivants, nous n'avons pas la prétention de les expliquer tous. Il en est que l'on doit appeler vitaux, etc. [1] »

1. Il a dit encore, dans le cours de la même discussion : « L'Académie sait que je tiens compte de la vie dans l'ensemble des fonctions physiologiques et que je ne compare pas l'homme à un corps brut. Voudrait-on me classer parmi les vitalistes parce que j'admets la sensibilité, la motilité, la vie ? Si l'on devient vitaliste à si bon

M. Bouillaud semblait devoir être plus hardi que M. Poggiale. Il affirme, en effet, que les sciences physico-chimiques sont les sciences constitutives de la médecine et non des sciences accessoires ; il déclare solennellement qu'il n'admet dans l'homme, comme Descartes, que deux ordres de phénomènes, les uns psychologiques qui se rapportent à l'âme pensante, les autres purement mécaniques, physiques et chimiques. Il ajoute que l'organisme humain n'est qu'une machine plus perfectionnée que celles de la main des hommes, mais qu'il n'en diffère pas essentiellement. Toutefois, lui aussi, il proteste qu'il est vitaliste, vitaliste modéré, il est vrai : « n'allez pas, faut-il vous le répéter encore une fois, n'allez pas nous accuser, en dépit de nos déclarations si formelles, de méconnaître la vie, de faire abstraction de la vie... C'est par la féconde et sainte alliance de cet organicisme, avec le vrai dynamisme ou le vrai vitalisme, que l'école de Paris imprimant à toutes ses recherches le caractère et, en quelque sorte, le sceau de l'exactitude, est parvenue à rallier la médecine aux véritables sciences[1]. » Sans doute, ce vitalisme modéré, ce vrai vitalisme de M. Bouillaud, cette alliance de l'organicisme avec le dynamisme n'est pas quelque chose de bien clair et cache peut-être plus d'une équivoque,

compte, je ne demande pas mieux. » Évidemment, malgré la chimiâtrie qui lui a été durement reprochée par M. Trousseau, M. Poggiale est beaucoup plus près du vitalisme qu'il n'a l'air de le croire. Ainsi, lui-même, il nous prouve, par son propre exemple, qu'il peut à la rigueur arriver qu'un homme intelligent soit vitaliste. (Séance du 31 juillet 1860, p. 977.)

1. *Ibid.* Séance du 31 juillet, p. 856 et 890.

mais néanmoins on ne peut, à l'encontre de déclarations si formelles, ranger M. Bouillaud parmi les purs iatrochimistes.

M. Piorry est aussi un organicien fort zélé, et un grand adversaire de ce qu'il appelle l'hypothèse du vitalisme abstrait, mais néanmoins il tient pour un vitalisme organique propre à la matière organisée ; il se défend même, avec une sorte d'indignation, contre le reproche de n'être pas vitaliste[1]. Non-seulement M. Piorry est vitaliste, mais il est animiste d'une certaine façon, faisant originellement tout venir de l'âme, la vie et les organes eux-mêmes avec la pensée[2]. « Pour d'autres, il existe, a-t-il dit, hors de l'organisation, un principe organisateur, primitif, sous l'influence duquel l'organisme s'est formé, et qui a déterminé l'organisation, principe immatériel ou non, suivant le point de vue sous lequel on l'examine, c'est l'âme pour moi. » M. Piorry appelle cette âme, principe de l'organisation, du nom singulier de psychatome, qui a le tort de donner lieu à quelques interprétations contraires au spiritualisme dont il fait, d'ailleurs, hautement profession. Mais autant M. Piorry est spiritualiste en physiologie, autant, comme on le lui a reproché, il semble matérialiste en médecine. En

1. « A moi qui admets l'influence toute-puissante de l'âme sur la matière, à moi qui n'ai cessé de dire, d'écrire et de professer que l'organisation de l'homme et des animaux est si merveilleusement disposée qu'elle résiste aux moyens de destruction qui l'entourent, et que les maladies guérissent souvent d'elles-mêmes, à moi on vient dire que je ne suis pas vitaliste ! » (Séance du 7 avril 1855.) C'est le dernier des animistes, dit M. Pidoux, l'auteur du *Spiritualisme organique,* brochure in-6°, 1869.

2. Séance du 30 janvier 1855.

physiologie, l'âme est tout pour lui ; dans la thérapeutique, elle n'est rien, il n'y a que les organes. Parce que le médecin ne peut atteindre l'âme directement, mais seulement par la médiation des organes, M. Piorry veut que la thérapeutique ne songe qu'à modifier la structure ou les organes, et qu'elle laisse entièrement de côté l'action de l'âme et de la vie. Ainsi il allie plus ou moins bien ensemble l'organicisme et l'animisme ; aussi se vante-t-il d'être l'auteur d'une nouvelle sorte d'animisme que, par opposition à celui de Stahl, il appelle animisme organicien[1].

M. Rostan, quoique organicien très-décidé, est obligé, lui aussi, comme l'a démontré M. Malgaigne par de nombreuses citations de son ouvrage sur l'organicisme, d'admettre une cause occulte, inconnue des lésions organiques, c'est-à-dire quelque chose qui est distinct des organes, et qui leur est supérieur[2].

Ainsi les plus intrépides organiciens de l'Académie de médecine, et M. Bouillaud lui-même, étaient loin d'être aussi avancés que Descartes, c'est-à-dire de professer résolûment que tout se passe en vertu d'un pur mécanisme dans le corps humain. Les uns ont accordé plus, les autres moins, à la physique et à la chimie, mais nul n'a osé soutenir que les lois, les actes et les produits de l'économie vivante ne différaient en rien de ceux de la nature morte. Aussi le principe vitaliste, défendu avec beaucoup de force et

1. Voir les deux discours de M. Piorry, dans la séance du 10 juillet et dans celle du 14 août 1860.

2. M. le professeur Rostan a publié, en 1846, ce volume où sont résumées des leçons faites à la Salpêtrière et à l'Hôtel-Dieu qui ont eu une influence considérable sur l'École de médecine de Paris.

d'esprit par M. Malgaigne, est-il sorti, on peut le dire, victorieux de cette mémorable discussion. C'est donc le vitalisme en général, par où nous entendons toutes les doctrines, quelques différences qu'elles présentent, où interviennent, pour l'explication des phénomènes physiologiques, des forces et des propriétés spéciales, qui domine, non pas seulement à Montpellier, mais même à l'Académie de médecine et dans l'école de Paris, malgré leurs tendances organiciennes. Ajoutons qu'aujourd'hui en France les physiologistes les plus renommés sont tous vitalistes au sens large que nous venons de dire.

Mais bien des diversités, et même des oppositions profondes, subsistent entre eux, malgré l'accord sur ce point essentiel de l'insuffisance des lois de la nature morte pour expliquer tous les phénomènes de la nature vivante. Sous cette dénomination commune de vitalisme sont donc compris des systèmes très-différents. A ne tenir compte que des traits les plus saillants, on peut les ranger en trois grandes classes que nous appellerons, le vitalisme organique, le vitalisme dualiste ou duodynamisme et le vitalisme animiste.

Nous préférons l'expression de vitalisme organique à celle d'organicisme qui nous a semblé employée en deux sens différents, tantôt pour signifier un pur mé-

1. Citons parmi les plus célèbres, MM. Flourens, Claude Bernard, Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, Lélut. Pour rencontrer la négation absolue de la vie, c'est en Allemagne surtout qu'il faut aller. Ainsi, M. Lehmann, dans son *Traité de chimie physiologique animale*, et d'autres physiologistes allemands, cités par Buchner, ont prétendu ramener toute la physiologie à la chimie et à la physique. (Voir le chapitre sur la force vitale de son ouvrage : *De la matière et de la force*.)

canisme ou matérialisme physiologique, tantôt des propriétés vitales inhérentes aux organes. Le vitalisme organique représente, pour ainsi dire, le plus bas ou le moindre degré du vitalisme. Les organiciens vitalistes n'admettent que la matière dans le corps vivant, mais une matière douée de propriétés spéciales. Obligés de reconnaître que tout, dans le corps animé, ne se passe pas en vertu des mêmes lois que dans la matière inanimée, qu'il y a des manifestations de la vie dont la physique et la chimie ne peuvent rendre compte, ils admettent certaines propriétés vitales inhérentes aux diverses parties de la matière organisée, propriétés qui changent suivant la nature des tissus ou des organes qu'elles ont pour substratum. La vie générale de l'être tout entier est la résultante de l'action combinée de ces diverses propriétés. Ils ne sont, d'ailleurs, nullement d'accord entre eux sur le nombre et la nature de ces propriétés, depuis Broussais qui n'en admet qu'une, l'irritabilité, jusqu'à M. Robin qui en admet cinq[1], M. Gerdy qui en compte dix-huit. Le vitalisme organique a été la doctrine de Bichat et de Broussais[2]; c'est encore celle qui semble dominer aujourd'hui dans l'Académie et dans la Faculté de médecine de Paris. Voici comment M. Trous-

1. Nutrition, accroissement, reproduction, contraction, innervation.

2. « On demande trop, dit Broussais à l'anatomie pathologique. L'observation de la vie vient avant elle... Eh quoi ! il n'y aurait d'autres maladies que celles qui dépendent de la détérioration des organes, et les phénomènes qui préparent ces détériorations ne seraient que des ombres fugitives ! Singulière doctrine que de ne vouloir reconnaître les maladies que parvenues au degré où on les trouve dans les cadavres ! Non, non, la vraie maladie est dans l'action morbide qui a produit cette altération. »

seau a formulé le vitalisme organique : « je crois qu'il n'y a chez l'animal vivant aucune manifestation qui ne suppose un substratum, c'est-à-dire un tissu ou un organe, je suis donc organicien… Je crois que la nature vivante a des manifestations qui lui sont propres, qui n'appartiennent qu'à elle, je suis donc vitaliste[1]. »

La vie générale, dans cette doctrine, n'est pas une cause, mais un effet, une résultante de ces propriétés vitales de l'organisme. C'est là ce que professe hautement M. Rostan, un de nos plus savants et plus distingués organiciens : « la vie, n'est que l'ensemble, la série des fonctions ; mais les fonctions sont sous la dépendance des organes, car elles ne peuvent précéder les organes, un effet ne précédant jamais sa cause. Les fonctions ne sont donc qu'une conséquence de la disposition organique. De même la vie ne peut précéder l'organisation et résulte de cette organisation… Cette conception de la vie n'accepte rien qui ne soit un effet de l'organisation ; elle ne saurait reconnaître l'existence de forces vitales qui fussent la cause, le principe de l'organisation. »

Mais si l'organisation explique la vie, si elle est la cause de la vie, quelle sera la cause de l'organisation? La difficulté n'est donc que reculée, comme le remarque M. Janet dans le remarquable mémoire qu'il a consacré à l'examen de la première édition de cet ouvrage[2].

1. *Bulletin de l'Académie de médecine,* séance des 10 juillet 1860.

2. Ce mémoire a été lu à la Société médico-psychologique et y a donné lieu à de longues et intéressantes discussions. (Voir les *Annales médico-psychologiques* des mois de janvier, février et mars 1863.) Il a été publié par la *Revue de l'Instruction publique* du 23 et 30 octobre 1862.

Selon M. Janet, deux hypothèses seulement se présentent aux organiciens pour sortir de cette difficulté ; ou bien reconnaissant que l'organisation ne peut s'expliquer par les seules forces de la mécanique, de la physique et de la chimie, ils admettront des forces spéciales, des forces vitales qui en seront la cause, au lieu d'en être l'effet ; ou bien ils seront obligés de ne voir dans l'organisation qu'un effet particulier des lois générales de la matière. Dans le premier cas, ils renoncent à l'organicisme, pour revenir au vitalisme duodynamique ou animiste qui ont tous deux pour caractère commun de faire de la vie une cause et non un effet. Adoptent-ils, au contraire, la seconde hypothèse, leur doctrine ne diffère plus de celle des purs mécaniciens ou des iatrochimistes qu'eux-mêmes reconnaissent inadmissible, et qui le paraîtra plus clairement encore, à mesure que nous avancerons dans cette discussion. Dès à présent nous pouvons porter sur l'organicisme ce jugement sévère de M. Franck : C'est un matérialisme ou un vitalisme inconséquent ; c'est le matérialisme et le vitalisme combinés de telle façon qu'ils se contredisent[1].

D'ailleurs, autant le vitalisme organique a de force, contre les purs mécaniciens ou les iatrochimistes, lorsqu'il soutient et qu'il démontre, que l'homme n'est pas tout simplement une cornue qui marche, autant il est faible, quand à son tour il est sommé par les autres écoles vitalistes de rendre compte, non-seulement des phénomènes vitaux, mais de l'unité de la vie.

1. Articles du *Journal des Débats* du 9 et du 13 novembre 1863.

L'unité de la vie, la merveilleuse harmonie de toutes les fonctions vitales, voilà le grand écueil des organiciens vitalistes qui disséminent, qui éparpillent, pour ainsi dire, leurs propriétés vitales dans les tissus, voilà le grand écueil de tous ceux qui, sous un nom ou sous un autre, ont admis un plus ou moins grand nombre de principes de vie séparés, comme Fr. Van Helmont ou comme Bordeu, et des physiologistes contemporains qui composent notre organisme de myriades d'êtres vivants plus ou moins indépendants les uns des autres. En accordant une sensibilité propre à chaque organe, il semble que Bordeu, ce grand adversaire du mécanisme de Boerhaave, n'ait fait que ressusciter sous un autre nom, comme le remarque M. Flourens, les archées de Van Helmont. Avec ce dynanisme multiple à l'infini, avec cette légion de petits êtres, d'éléments organiques ou d'organites, de cellules vivantes, comme on dit aujourd'hui, que devient l'unité de la vie? Quelle ne sera pas l'anarchie de toutes ces vies particulières, plus ou moins indépendantes les unes des autres? D'où vient leur harmonie, si elles ne sont pas placées sous l'empire d'un principe directeur? La singulière comparaison, que fait Bordeu lui-même, du corps vivant avec un essaim d'abeilles suspendues en grappe à une branche[1], ne

1. « Pourrions-nous nous servir d'une comparaison qui, toute grossière qu'elle est, peut avoir ses usages ? Nous comparons le corps vivant, pour bien sentir l'action particulière de chaque partie, à un essaim d'abeilles qui se ramassent en pelotons et qui se suspendent à un arbre en manière de grappe ; on n'a pas trouvé mauvais qu'un célèbre ancien ait dit d'un des viscères du bas-ventre, qu'il était *animal in animali*. Chaque partie est, pour ainsi dire, non pas, sans

suffit-elle pas à montrer combien ce système est incompatible avec l'unité et l'individualité de l'homme? S'il est vrai, comme le disent certains physiologistes, que chaque vivant est un assemblage de vivants, il faut expliquer comment cette diversité est en même temps unité, comment cette communauté est si admirablement une [1].

En raison de l'unité de la vie, du consensus de toutes les parties, en raison de l'antériorité nécessaire de la cause qui forme les organes sur les organes eux-mêmes, il y a nécessité, comme nous le démontrerons plus amplement, de faire de la vie un principe unique, une cause et non un effet. C'est là le point commun où s'accordent les duodynamistes et les animistes, avec cette différence que, suivant les uns, ce principe unique a une existence à part de l'âme, tandis que, suivant les autres, il ne fait qu'un avec l'âme elle-même dont il est une simple puissance.

Dans les temps anciens et au moyen âge, un certain nombre de philosophes et de médecins ont placé, à côté de l'âme raisonnable, une âme végétative, soit qu'ils aient réalisé les métaphores de Platon, soit qu'ils aient transformé en substance la puissance nutritive attribuée à l'âme par Aristote.

doute, un animal, mais une espèce de machine à part qui concourt à sa façon à la vie générale du corps. » (*Recherches anatomiques*, an VIII, § 125.)

1. Voir une excellente démonstration de l'unité du principe de la vie, par M. Chauffard, dans son *cours de pathologie générale*, au chapitre intitulé : *De la vie dans la doctrine du vitalisme*, in-8°, 1863.

Cette âme végétative semble l'antécédent du principe vital des modernes, distinct à la fois de l'âme et des organes, sorte d'âme médicale, seule du domaine de l'art de guérir, comme disait Gaspard Hoffmann, un savant médecin du seizième siècle[1].

Telle est la doctrine qui règne à l'école de Montpellier, où elle a eu, après Barthès, M. Lordat pour principal réprésentant. Telle est aussi, à ce qu'il nous a semblé, sauf certains nuages et quelques réserves, sur la question de la substantialité de ce principe, la théorie vitaliste soutenue à l'Académie de médecine par M. Malgaigne. M. Malgaigne démontre en effet, l'impossibilité de s'en tenir aux propriétés vitales éparses dans les tissus organiques et la nécessité d'une force vitale unique, indépendante, douée d'une sorte d'instinct, pour composer et faire mouvoir l'organisme, tout en laissant de côté, comme ontologiques et théologiques, plutôt que physiologiques et médicales, les questions relatives à la nature de cette force et à ses rapports avec l'âme immortelle, qui n'a rien à voir, selon lui, dans les fonctions organiques[2]. Cette doctrine est celle que nous nous proposons plus spécialement de combattre, non pas tant à cause du crédit qu'elle peut conserver dans certaines écoles de méde-

1. Cité par M. Lordat.

2. « Je ne crois pas, dit M. Malgaigne, que l'âme ait rien à faire avec les phénomènes de nutrition des végétaux ni de l'homme ; l'âme immortelle passée de la philosophie dans la théologie est devenue un article de foi qui intéresse les médecins comme tous les autres sans doute, mais qui sera plus convenablement discuté à la Sorbonne qu'à l'Académie de médecine. » (*Bulletin de l'Académie de médecine*, séance du 24 juillet 1860.)

cine que parce qu'elle compte encore un certain nombre de partisans au sein de la philosophie spiritualiste.

Le vitalisme animiste, le seul vrai, suivant nous, distingue, comme le vitalisme dualiste, le principe vital d'avec les organes ; mais, au lieu d'un être séparé, il en fait une simple puissance de l'âme pensante. A part quelques timides réserves de M. Gibert contre l'exclusion absolue de toute intervention de l'âme dans ce que M. Trousseau avait appelé le pot-au-feu de l'économie, à part le psychatome et le mélange singulier d'animisme et d'organicisme de M. Piorry, il ne paraît pas que l'animisme compte beaucoup de partisans dans l'Académie de médecine.

Ce n'est pas d'ailleurs seulement l'animisme, c'est le mot d'âme, c'est l'âme elle-même, non moins l'âme pensante que l'âme vitale, qui, à ce qu'il nous a semblé, ne jouit pas d'une grande faveur dans cette Académie. Si de temps à autre il y est fait quelque allusion, c'est comme par acquit de conscience, et avec un certain nombre de précautions oratoires, pour atténuer et excuser cette infraction à de hautes convenances scientifiques et médicales et à ce qu'on est convenu d'appeler la méthode expérimentale. Mais aussitôt après, et d'un commun accord, tous se hâtent de la mettre plus ou moins honorablement à l'écart, de la reléguer dans le domaine de la théologie, sous prétexte que son essence est inconnue, qu'elle n'a rien à démêler avec la physiologie et la médecine, et qu'il n'y a plus rien à en dire, quand une fois on l'a nommée[1].

1. On y définit l'âme par un sourire, dit spirituellement le docteur Fournié, dans sa *Physiologie du système cérébro-spinal*.

Avec l'âme, la force vitale elle-même, surtout si on ne proteste que c'est un mot par lequel on n'entend absolument rien, est aussi en suspicion, devant une assemblée dont la majorité semble décidée à ne rien admettre au delà des propriétés inhérentes à la matière organisée. Que de ménagements M. Malgaigne n'a-t-il pas été obligé d'employer pour faire écouter jusqu'au bout son plaidoyer, si plein de sens et de verve, en faveur d'une force vitale distincte des organes ! Il l'amoindrit cependant, autant que possible, il la réduit à une abstraction, à la généralisation empirique d'un certain nombre de phénomènes, à une pure formule algébrique, il lui enlève même toute réalité substantielle, afin d'écarter tout soupçon d'ontologie et de retour à la scolastique.

C'est l'existence de cette force vitale que nous devons d'abord nous appliquer à démontrer. Nous allons donc, en commençant, appeler à notre aide, contre les organiciens, les vitalistes dualistes, et aussi les animistes, pour prouver l'unité du principe vital, sauf à combattre plus tard les premiers, quand viendra la question de savoir si cette force vitale est un principe indépendant ou une simple puissance de l'âme.

CHAPITRE IV

Principe de la vie.

Nécessité d'un principe directeur unique pour l'explication des phénomènes de la vie. — Renouvellement continuel de la matière des êtres vivants. — Persistance de la forme. — Action du principe vital. — Distinction de la vie et de la matière mise en évidence par la mort. — Impuissance de la chimie et de la physique pour expliquer la première formation des êtres vivants. — Leibniz et M. Claude Bernard. — La vie cause créatrice, directrice, conservatrice. — Intervention de la vie nécessaire pour la formation du germe lui-même. — L'être tout entier déjà en puissance dans le germe ou la cellule primitive. — Antériorité de la vie comme cause sur l'organisation comme effet. — Impossibilité d'expliquer l'unité de la vie par l'agrégation ou même par le consensus harmonique d'une multitude d'êtres vivants. — Les expériences sur les polypes, les greffes animales, démontrent-elles la divisibilité de la vie? — Existence d'un principe unique de la vie. — Ce principe est une force. — La vie est-elle une seconde âme?

Nous n'avons pas reproché aux organiciens d'avoir doué la matière organisée de propriétés spéciales, mais de n'avoir pas vu qu'il fallait nécessairement recourir à un principe directeur, à un principe unique, pour coordonner ces propriétés et pour expliquer l'organisation elle-même. Il nous semble que cette nécessité s'impose à quiconque, sans parti pris d'avance, considère l'être vivant dans toutes les phases

de son développement, et surtout à son origine et dans sa période de formation.

Un changement continuel s'opère dans la composition intérieure des corps organisés, non pas seulement de loin en loin, au passage d'une période dans une autre, mais à chaque jour, à chaque instant de l'existence. Les molécules qui les composent, suivant une forte expression de Bossuet, sont continuellement dans le commerce, comme si la nature en avait besoin pour d'autres formes et les demandait pour d'autres ouvrages[1]. Tous les physiologistes sont d'accord sur cette révolution continue dans la matière des corps organisés. C'est, disent-ils, un flux et reflux perpétuel des mêmes molécules, tour à tour restituées, reprises et encore restituées[2], un échange non interrompu entre les matériaux étrangers et les parties éliminées. « La loi fondamentale de la vie, dit M. Claude Bernard, est l'échange de matière continuel entre le corps vivant et le milieu cosmique. De là résulte un véritable circulus ou tourbillon rénovateur du corps dont la rapidité mesure l'intensité de la vie[3]. »

Cependant, au milieu de ce changement continuel, il y a quelque chose qui ne change pas, à savoir la forme même du corps vivant, qui demeure toujours la même, qui seule conserve le genre, l'espèce et même les traits caractéristiques de l'individu à travers les diverses périodes de son existence. La forme, a dit

1. *Sermon sur la mort.*

2. Ce changement continuel dans les molécules est le principe d'une des plus belles découvertes de notre temps dans l'art de guérir, la régénération des os par la conservation du périoste.

3. *Revue des Deux-Mondes,* 1er septembre 1864.

Cuvier, est plus essentielle à l'animal que la matière. Il y a donc quelque chose dans l'être vivant qui domine, qui règle, qui coordonne, qui contient, comme dans un cadre déterminé, tout ce mouvement des molécules, quelque chose qui assujettit aux mêmes rapports, à des combinaisons, toujours les mêmes, ce flot de matière qui s'en va et qui vient. Or cette force qui forme, qui entretient, qui répare les mailles, toujours les mêmes, de ce réseau à travers lequel tout s'écoule, qui fait passer et qui enchaîne dans le même moule, toutes ces molécules qui vont et qui viennent, qui, au sein de ce tourbillon et à l'encontre de toutes les influences extérieures, conserve cette forme immuable, c'est la vie ou, pour parler sans équivoque, c'est le principe vital.

Rien, d'ailleurs, ne met mieux en lumière l'existence de ce principe, son action, son rôle dans le corps vivant que ce qui a lieu lorsqu'il cesse d'agir, c'est-à-dire à la mort. La mort, comme dit Isidore Saint-Hilaire, met la vie en évidence. Qu'est-ce que la mort laisse en son entier, et que nous ravit-elle? Où est la différence entre le cadavre récemment abandonné par la vie et l'animal vivant? Rien n'est changé ni dans la matière elle-même, ni dans les circonstances extérieures, cependant la vie a disparu; il n'y a plus qu'un cadavre. La vie est donc autre chose que la matière et autre chose que ces organes, qui sont encore intacts et qui cependant ne fonctionnent plus; elle est autre chose aussi que les circonstances extérieures, puisque ces circonstances n'ont pas changé, tandis qu'elle n'est plus. Non-seulement elle se distingue des circonstan-

ces extérieures et des lois générales qui y président, mais la mort, par une sorte d'analyse naturelle, nous montre quelle était la part, quelle était la fonction de la vie, comment elle avait le pouvoir, sinon d'y soustraire les corps vivants, au moins de les modifier à son profit, de les faire agir pour une certaine fin et dans une sphère déterminée. De là même un certain nombre de définitions de la vie uniquement fondées sur cette propriété de résister aux lois générales de la nature et de conserver l'organisme.

Quand, d'ailleurs, il serait vrai, ce qui ne paraît pas encore démontré, que tout se passe dans les organes en vertu des lois générales de la physique et de la chimie, comment faire rentrer dans une combinaison quelconque, purement physique et mécanique, la cause première elle-même qui a formé l'être vivant? Les conditions extérieures de la vie peuvent bien être purement mécano-physiques, nous ne discutons pas sur ce point que nous abandonnons aux physiologistes, mais non la vie elle-même.

Dans les *Nouveaux Essais*, Leibniz, après avoir admis une âme végétative chez les animaux et même chez les plantes, ajoute : « cependant je ne laisse pas d'attribuer au mécanisme tout ce qui se fait dans les corps des plantes et des animaux, excepté leur première formation. Ainsi je demeure d'accord que le mouvement de la plante qu'on appelle sensitive vient du mécanisme, et je n'approuve point qu'on ait recours à l'âme, lorsqu'il s'agit d'expliquer le détail des phénomènes des plantes et des animaux [1]. »

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. II, paragraphe 2.

Il semble que notre plus grand physiologiste, M. Claude Bernard, se soit inspiré de cette doctrine de Leibniz. Nul ne soutient plus énergiquement que lui le déterminisme des phénomènes de la vie, leur assujettissement absolu aux lois de la physique et de la chimie. Dans l'investigation physiologique il proscrit, comme contraire à la méthode scientifique, toute intervention de propriétés spéciales dérivant de la vie. La science vitale, dit-il, ne peut employer d'autres méthodes et avoir d'autres bases que celles de la science minérale, il n'y a point de différence entre les principes des sciences physiologiques et ceux des sciences physico-chimiques [1]. Il va même jusqu'à dire : « la vie n'est au fond qu'un mécanisme ; elle ne s'entretient dans l'organisme que par l'activité fonctionnelle bien équilibrée de tous les éléments histologiques [2]. »

A prendre ce langage à la lettre on confondrait M. Claude Bernard avec les iatrochimistes. Mais si, de même que Leibniz, il rapporte tout au mécanisme dans l'être vivant, il en excepte, comme lui, non moins expressément, la première formation. Nul physiologiste n'est plus explicite que M. Claude Bernard, sur la nécessité de faire intervenir ici quelque chose qui est au-dessus de la physique et de la chimie, au-dessus de la matière organisée elle-même. Il dit bien que la science physico-chimique des corps vivants a les mêmes bases et les mêmes principes que la physico-

1. *Du progrès dans les sciences physiologiques*, REVUE DES DEUX-MONDES, 1er août 1865.

2. *Rapport sur les progrès de la physiologie*, in-4°, 1867.

chimie des corps bruts, mais avec cette restriction fondamentale : « la forme des phénomènes de la vie et les propriétés de la matière organisée une fois données[1]. »

Ajoutons encore le passage suivant qui n'est pas moins significatif : « les êtres vivants diffèrent radicalement des corps bruts, et, sous ce rapport, il faut être d'accord avec les vitalistes[2]. » Il est vrai que cela n'est pas facile à concilier avec ce qu'il a dit ailleurs de l'assimilation absolue des procédés et des méthodes ; mais, quelles que soient, d'ailleurs, les hésitations et les obscurités de son langage, M. Claude Bernard est cependant vitaliste de la façon la plus nette, puisqu'il reconnaît hautement l'existence d'un principe unique et directeur qui a formé l'être vivant et qui préside à l'organisation. La vie, dit-il, a son essence dans la force ou dans l'idée directrice du développement organique ; la vie c'est la création, la vie ne saurait être autre chose pour le physiologiste que la cause première créatrice de l'organisme. Cette cause se manifeste par l'organisation ; pendant toute sa durée l'être vivant reste sous cette influence vitale créatrice. En résumé, ajoute-t-il, dans un phénomène vital, comme dans tout autre phénomène, il y a deux ordres de causes : 1° la cause première, créatrice, législative et directrice de la vie ; 2° une cause prochaine ou exécutive du phénomène vital qui toujours est de nature

1. Malebranche fait exactement la même restriction à l'égard du *Traité de la formation du fœtus*, de Descartes. (Voir la fin de notre onzième chapitre.)

2. *Rapport*, etc., p. 221, note.

physico-chimique. La cause première de la vie donne l'évolution ou la création de la machine organisée ; mais la machine, une fois créée, fonctionne en vertu des propriétés de ses éléments constituants et sous l'influence des conditions physico-chimiques qui agissent sur eux [1].

Qu'il s'empresse, après en avoir démontré l'existence, de mettre à l'écart ce premier principe directeur, comme au-dessus ou en dehors de toute recherche scientifique, cela n'ôte rien à la valeur de son témoignage et encore moins à la force de sa démonstration. Quoiqu'il emploie quelquefois pour le désigner les termes inexacts [2] d'idée directrice ou même de loi organogénique, on ne peut justement lui reprocher de n'en avoir fait qu'une pure abstraction. Le rôle essentiellement actif qu'il attribue à ce principe ne permet pas de mettre en doute la pensée de M. Claude Bernard sur ce point fondamental. C'est bien une véritable cause, douée de réalité efficiente, cette cause qui produit l'organisation et qui la conserve, cette cause qu'il appelle lui-même, cause créatrice, directrice, conservatrice. D'ailleurs, non-seulement il la qualifie de cause, mais il l'appelle, quoique plus rarement, et avec une sorte de répugnance, du nom de force vitale qui a cependant l'avantage de ne donner lieu à aucune équivoque. Nous accordons que cette force vitale est en dehors de

1. *Revue des Deux-Mondes*, 1er août 1865.

2. Voir la juste critique qu'a faite M. Chauffard de ces expressions abstraites de loi ou d'idée directrice. L'idée ne subsiste pas par elle-même ; il faut un *substratum*, un principe substantiel qui la supporte. Pas plus que l'idée, la loi n'a une existence propre, virtuelle, indépendante (article du *Correspondant* du 10 octobre 1868). Citons aussi un article de M. Sales Girons, cet habile et infatigable défenseur de l'animisme, dans la *Revue médicale* du 15 octobre 1868.

toute recherche expérimentale et qu'il n'est pas de pince, aux mains du plus habile physiologiste, qui jamais puisse la saisir, mais nous n'accordons nullement que le psychologue, que le philosophe, ou même le physiologiste, ne puissent légitimement, à l'aide de l'induction, raisonner sur sa nature et ses attributs. Insistons donc sur l'existence, sur l'unité, sur le rôle de cette force vitale sans laquelle il est impossible, selon M. Claude Bernard, comme selon Leibniz, d'expliquer la première formation des êtres organisés.

A ne considérer l'être organisé que dans son complet développement, peut-être la vie pourrait-elle paraître comme la résultante de l'organisation, comme un effet et non comme une cause. Mais si on suit cet être dans ses diverses évolutions, si on remonte jusqu'à son origine, on est contraint, par l'évidence des faits et par la force du raisonnement, à penser d'une autre façon.

La raison en effet se refuse absolument à concevoir la formation des organes sans une cause formatrice qui déjà existe, qui déjà est à l'œuvre, quand ils n'existent pas encore. Cette première impulsion, cette première chiquenaude dont, suivant l'expression de Pascal, les cartésiens ne pouvaient se passer pour expliquer le monde, il faut non moins nécessairement y recourir pour l'explication de la formation de l'être organisé. Certains physiologistes ont cru échapper à cette nécessité en faisant tout dériver du germe, sans rien admettre au delà de ce germe lui-même. Si la vie précède les organes, elle ne précède pas, suivant eux, cette petite masse plastique, qui est le point de départ

de l'organisation et qui est tellement constituée, qu'elle jouit de la propriété de subir, sous certaines influences, les transformations d'où naîtra le fœtus, sans qu'il faille faire intervenir un ouvrier caché dans ce petit amas de matière. Ceux-là même, disent-ils, qui font de la vie une cause, non une résultante, sont obligés d'accorder que, dans l'être qui a accompli son développement, ce principe ne peut rien sans l'organisation, pourquoi en serait-il différemment dans le germe [1]?

M. Lélut a dit ingénieusement dans le même sens : l'hôte n'a coutume de venir que quand la maison est faite [2]. Cela est vrai sans doute de l'hôte, mais non de l'architecte. Or la vie, telle qu'il faut la concevoir, d'après tout ce qui précède, n'est pas l'hôte qui vient dans la maison, quand elle est déjà toute faite, mais l'architecte qui bâtit la maison.

Non moins que les organes développés, le germe requiert une cause. Si tout vient du germe, d'où vient ce germe lui-même, si merveilleusement doué, ce germe qui contient, non pas en miniature, comme on l'a cru [3], mais en puissance, tous les organes futurs de l'animal qu'il doit engendrer par ses évolutions

1. Bérard, *Cours de physiologie*, t. I, p. 15.

2. *Dictionnaire des sciences philosophiques*, article *Vie*.

3. Cette hypothèse des organes en miniature contenus dans le germe, de petites statues renfermées les unes dans les autres, comme dit Maupertuis, dans sa *Vénus physique*, qui pouvait jusqu'à un certain point favoriser le mécanisme ou l'iatrochimisme, est aujourd'hui complétement abandonnée. « On ne peut plus mettre en doute aujourd'hui, dit Muller, que le germe n'est point une miniature des organes futurs, comme le croyaient Bonnet et Haller, car les rudiments des organes ne deviennent pas visibles par l'effet seul du grossissement. Ils ont un assez gros volume dès leur apparition, mais ils sont simples, de

successives? Cellule primitive, ovule fécondé, blastème, protoplasma ou base physique du docteur Huxley[1], de si haut qu'on prenne le germe, même à l'état d'infiniment petit, ou ce ne sera qu'un effet sans cause, ou il faut que la vie précède; ou il n'y a rien en fait de germe et d'organisation, ou la vie est déjà. On ne peut pas dire, avec le psychologue et physiologiste anglais G. Lewes, que la vie est proportionnelle à l'organisation, qu'elle varie selon les degrés de l'organisme[2]. C'est en effet au commencement même, dans la période de formation, et non dans celle de conservation, c'est lorsque les organes sont à peine ébauchés, lorsque la plupart n'existent pas encore, que son action semble plus forte, plus féconde, plus prévoyante que ses œuvres sont plus merveilleuses. C'est elle qui, dès l'origine, pose la première pierre, pour ainsi dire, de tout l'édifice qui va s'élever, depuis les fondements jusqu'au faîte, conformément à un plan si compliqué, si admirable, que le plus habile architecte n'aurait pu le concevoir. Dès le premier moment, et dès la première cellule, tout a été prévu, tout a été réglé.

Non-seulement elle donne la première impulsion, mais elle la donne de telle sorte que tout s'accommode à un certain plan, dont jamais elle ne déviera, à travers toutes les complexités des phénomènes du dedans

sorte que nous voyons les organes complexes naître peu à peu d'un organe primitivement simple. Si Stahl avait connu ces faits, il y aurait trouvé un argument de plus en faveur de sa doctrine, que l'âme raisonnable elle-même est le premier mobile de l'organisation. (*Physiologie*, vol. I, prolégomènes.) L'épigénèse, généralement adoptée aujourd'hui, est encore plus favorable à notre thèse que la préformation.

1. *Revue des cours scientifiques* de Baillière, 17 juillet 1869.

2. (Voir Ribot, *Psychologie anglaise*, p. 344.)

et du dehors, de telle sorte que tel être soit produit et non pas tel autre avec ses caractères spécifiques, et même avec les moindres accidents de l'individualité. Il faut que déjà cette cellule, élément de tout l'organisme futur, ait son individualité propre, quoique le plus puissant microscope ne puisse nous faire apercevoir aucune différence entre la cellule d'où sortira un éléphant et celle d'où sortira une souris ou un homme. C'est une force mystérieuse attachée dès l'origine à cette cellule qui présidera à tous les développements, à toutes les transformations de l'être qui doit en sortir. Ainsi voit-on en acte cette idée directrice de M. Claude Bernard, qui n'est pas la vie sans doute, mais qui est le plan suivant lequel la vie travaille sans cesse, ainsi la voit-on enchaînant, coordonnant toutes les énergies de la nature pour les faire servir à son dessein et à son but. « Dès le premier linéament de l'être embryonnaire, la forme, les organes, les tendances même qu'il doit avoir un jour, tout est définitivement arrêté. « Dès qu'une trace saisissable, dit M. Longet, d'un type d'organisation animale se manifeste sur le blastoderme, cette trace offre tout d'abord un aspect différent et caractéristique pour tous les individus des quatre embranchements du règne animal. On sait que pour les vertébrés, elle consiste dans l'apparition de la ligne primitive. Aussitôt que sur un œuf dont le développement a atteint la période de la membrane blastoder-

1. *Traité de physiologie*, 2e édition, 3e vol., p. 961.
« La puissance directrice et géométrique de la vie est ce qui étonne et ce qui confond l'esprit. » Laugel, *Problèmes de la Vie*, p. 74, 1 vol., Germer Baillière.

mique, on voit se dessiner cette ligne, on peut être assuré qu'un verterbré naîtra de cet œuf[1]. Blumenbach a bien défini la vie, un effort qui informe, *nisus formativus*, ce qui est une traduction de l'ἐνορμῶν d'Hippocrate et des Grecs.

Ainsi la force vitale n'est pas seulement cause motrice, mais cause créatrice, directrice, formatrice ; ainsi doit-elle être nécessairement conçue comme antérieure, sinon chronologiquement, au moins logiquement, à toute ébauche d'organisation. Nous ne voulons pas dire que la vie existe quelque part dans la nature indépendamment de tout rudiment d'organisation ou de toute matière destinée à être organisée; nous ne croyons pas qu'il y ait des principes de vie voltigeant, pour ainsi dire, dans le vide à l'état d'esprits purs, avant de s'accrocher à la première molécule du vêtement organique qu'ils doivent un jour se construire. Nous ne voyons pas plus la vie sans l'organisation, c'est-à-dire la cause sans l'effet, que l'organisation sans la vie, c'est-à-dire l'effet sans la cause[2]. Mais, malgré la simultanéité des éléments de ce composé, qui est le corps vivant, le rôle de cause, l'antériorité logique n'en appartiennent pas moins nécessairement à la vie. Pour être une cause toujours accompagnée de quelque effet, la vie ne cesse pas d'être une cause, et d'être la première, avant l'organisation qui est son œuvre.

Cette antériorité nécessaire de la vie a été déjà reconnue par les anciens. En effet, selon Aristote, les

1. C'est ce que M. Flourens appelle force morphoplastique ; M. Bouchut, promorphose.

2. Voir les *Principes de pathologie générale* de M. Chauffard, in-8 1863, p. 75.

parties de l'âme, par où il entend ses puissances, préexistent aux parties du corps et l'âme tout entière préexiste au corps tout entier [1]. Leibniz, qui ne sépare pas les âmes ou principes de vie d'un commencement ou d'un reste d'organisation, a dit, d'une manière plus générale, dans le même sens : *spiritualia sunt natura priora materialibus* [2]. D'autres, comme Barthez, d'après Lucrèce [3], et comme Galien [4], ont remarqué, ce qui revient au même, que l'action instinctive du principe vital pour la défense et la conservation de l'animal précède la formation des organes sans lesquels elle ne peut s'exercer. Donc les organes ne créent pas les fonctions, mais au contraire les fonctions, comme on l'a dit, créent les organes.

Citons encore deux grands physiologistes de l'Allemagne, Muller et Burdach. « L'harmonie entre les membres nécessaire pour conserver le tout, dit Muller, ne subsiste que par une force qui agit sur le tout sans dépendre d'aucune de ses parties et même leur préexiste, car elles ne sont créées qu'au moment où l'embryon se développe, et elles le sont par la force du germe... Ici le principe moteur est également le principe créateur, car c'est la force propre inhérente au germe qui, au moyen de la matière or-

1. *Métaph.*, liv. VII, chap. III. La doctrine de Saint-Thomas est la même : « Opera vitæ non possunt esse a principio extrinseco; et ideo dicendum est quod anima præexistit in embryone. » *Summa theol.*, pars prima, quæst. 118, art. 2.

2. *Epistola 2 ad Bierling*, p. 618, édit. d'Erdmann.

3. « Cornua nata prius vitulo quam frontibus exstent.
« Illis iratus petit, atque infensus inurget. »

4. *Utilité des parties du corps*, voir la traduction des œuvres de Galien, par Ch. Daremberg, tom. I, p. 114.

ganique, crée les organes nécessaires au tout. Cette force créatrice, intelligente, se manifeste suivant une loi rigoureuse, comme l'exige la nature de chaque animal ; elle existe déjà dans le germe avant que les futures parties soient distinctes [1]. »

Selon Burdach : « Nulle formation d'embryon ne peut être conçue sans le mouvement ; le mouvement est une activité et l'activité doit dépendre d'une cause intérieure. Par conséquent l'activité existe avant le corps qui naît, et la cause intérieure de l'activité ou la force, est la cause de sa naissance [2]. »

Non-seulement la vie crée et forme l'être organisé, d'après un type déterminé, mais elle le conserve, et même elle le répare en une certaine mesure, d'après ce même type. Les organiciens eux-mêmes, tout en niant l'intervention d'une nature médicatrice, sont obligés, témoin M. Vulpian, d'admettre une tendance à la restauration, de même qu'à l'acquisition de la forme typique, sauf à soutenir que cette tendance n'est pas l'effet d'une force unique et qu'elle est disséminée dans toutes les parties de l'organisme [3].

L'unité de la force vitale n'est-elle donc pas impérieusement requise par l'unité de son œuvre, si délicate et si complexe? N'est-elle pas inscrite, pour ainsi dire, dès l'origine, dans la cellule qui engendrera un être humain? Pour tout coordonner, pour tout concerter à l'avance, conformément à ce plan unique dont les détails sont infinis, il faut un seul architecte, il

1. *Manuel de physiologie*, traduit par Jourdan, tom. I, p. 20.
2. *Traité de physiologie*, traduit par le même, tom. IV, p. 125.
3. *Leçons de physiologie*, 1866, 14e leçon.

faut une force unique. Pas plus que l'âme n'est une collection de sensations, pas plus la vie n'est la somme des forces particulières appartenant aux divers éléments de l'organisme, ni une collection de phénomènes, suivant la définition de Richerand[1]. « La vie, comme dit M. Flourens, n'est pas seulement une collection de propriétés et, sans sortir des conditions précises, démontrées par l'expérience, il est visible qu'il faut ici un lien positif, un point central, un nœud de vie[2]. » Nous voulons bien qu'il y ait dans l'organisme des myriades d'unités vivantes[3], de petites unités ayant chacune son individualité, sa force propre d'évolution et de reproduction, sa vie et sa mort personnelle[4]. Mais plus la vie dont elles sont douées est indépendante, plus il est impossible de comprendre leur action concertée en vue d'un même but, leur consensus harmonique par la seule contiguïté des parties, comme le prétend M. Robin, sans un chef, c'est-à-dire sans une force unique, qui sans cesse les coordonne, qui les dirige vers ce même

1. *Éléments de physiologie*, 2 vol. in-8, 1820.

2. *De la Vie et de l'Intelligence*, Ire partie, p. 159.

3. Voir le discours d'ouverture de M. Bert dans la chaire de physiologie.

4. Il est bon de noter également ici l'aveu qui échappe à un organicien comme M. Bert. « L'hypothèse du principe vital reprend malgré tout dans deux circonstances un éclat séduisant ; c'est, d'une part, lorsqu'on considère l'apparente unité de la vie chez les animaux supérieurs : c'est surtout lorsque, d'autre part, on suit le développement d'un être vivant quelconque, les modifications de sa forme extérieure, celles de sa structure anatomique, depuis le moment où les premiers linéaments apparaissent dans l'œuf ou la graine, jusqu'à celui où, de la marche même de son évolution, résulte l'impossibilité de vivre et la nécessité de la mort. Quoi qu'on fasse, l'idée d'un principe directeur et coordonnateur s'impose forcément à l'esprit. (Discours d'ouverture dans la chaire de physiologie.)

but, qui les assujettisse à un même plan. L'autonomie physiologique des éléments anatomiques, et leur consensus harmonique nous semblent, sans un principe unique, choses incompatibles.

M. Vulpian ne fait-il pas lui-même l'aveu de l'impuissance de sa doctrine, quand pour toute explication, il est réduit à dire : « ce qui est profondément obscur, et qu'il faut bien admettre pourtant, c'est une sorte de conspiration de tous les éléments quand il s'agit de la restauration d'une partie susceptible de régénération, mais ce consensus si remarquable, se manifeste alors même que la partie est séparée du tout[1]. » Plus on suppose indépendants ces corpuscules vivants en nombre infini dont notre organisme ne serait qu'un agrégat, plus on accorde le polyzoïsme, plus il semble impossible de se passer d'une monade centrale ou maîtresse, pour parler comme Leibniz[2].

Cependant voici quelques objections spécieuses, tirées de certaines expériences, contre cette réalité et cette unité de la force vitale si profondément marquées dans la formation et le jeu de l'organisation. Déjà la divisibilité du ver de terre en parties qui vivent et qui se meuvent avait embarrassé saint Augustin. Les greffes animales, les transplantations osseuses, les expériences de Trembley sur les polypes, et tout récemment de M. Chantran, sur les écrevisses, ainsi que d'autres expériences analogues, ont fourni de nouveaux arguments aux adversaires d'une force vitale, une in-

1. *Leçons de physiologie.* 14e leçon.

2. Voir dans la *Revue des Deux-Mondes* du 15 février 1873, l'article de M. Janet, sur les causes finales et la physiologie contemporaine.

divisible et en conséquence immatérielle. Ces arguments paraissent décisifs à M. Milne Edwards [1], à M. Bouchut [2], comme à MM. Vulpian et Bert. Or, soutenir que la force vitale est divisible, cela revient à dire qu'elle n'existe pas, ou du moins qu'il n'y a que des propriétés vitales éparses dans l'organisme.

Il nous semble que les transplantations osseuses, que les greffes animales ne sont pas un argument décisif contre l'unité de la force vitale. La patte, ou la queue d'un rat, insérée sous la peau d'un lapin y prend en quelque sorte racine, comme une greffe végétale, et continue à vivre et à se développer. Est-ce donc que la force vitale du premier animal a subi une véritable division, ou plutôt n'est-ce pas que le

1. « Lorsque l'homme écoute le sentiment du moi ou qu'il observe les manifestations ordinaires de la vie chez les animaux supérieurs, il doit être enclin à adopter de prime abord la première de ces idées et à considérer le principe de la vie de l'individu comme une chose qui aurait aussi son individualité ; mais lorsqu'on réfléchit à la signification de certains phénomènes offerts par des animaux inférieurs on penche vers l'opinion contraire. En effet, il est facile de constater expérimentalement que chez quelques-uns de ces animaux, chacune des parties constitutives de l'économie est douée d'une vitalité qui lui est propre et qui est indépendante de l'existence de l'ensemble de l'être ; *dans ce cas*, la puissance vitale de l'individu est évidemment la somme des forces particulières appartenant à ces divers éléments de l'organisme. » (*Rapport sur le progrès des sciences zoologiques*, p. 49.)

2. M. Bouchut admet un agent de la vie distinct de l'organisation; il l'appelle agent séminal et distingue sa doctrine par le nom de séminalisme de celle des autres écoles vitalistes. En effet en se fondant sur les faits que nous venons de citer et sur d'autres encore, il suppose que cet agent est matériel et divisible à l'infini. Il est, dit-il, probablement de la nature des ferments, variable dans chaque espèce. « Je le démontre dans l'organisation, uni à elle comme l'ingénieur à sa machine ou comme le ferment dans la pâte dont nous faisons le pain. » (*Histoire de la médecine*, in-8°, 1864 chap. XIX.) Voir le chapitre sur le vitalisme séminal dans une nouvelle édition en deux volumes qui vient de paraître.

membre greffé est entré dans la sphère d'action, dans le cercle d'activité de la force vitale du second animal, et qu'il participe désormais à la vie répandue dans cet organisme étranger où il a été transplanté? Au lieu de croire qu'il emporte avec lui une portion de la vie de l'ancien organisme dont il faisait partie, n'est-il pas plus naturel de supposer qu'il reçoit la vie de cet organisme nouveau, grâce à son union intime avec lui et à la conformation de ses parties toutes disposées pour une nouvelle fécondation vitale?

L'objection tirée de la divisibilité de certains animaux inférieurs, comme les polypes, a quelque chose au premier abord de plus embarrassant et de plus spécieux. Toutefois, même en admettant que cette divisibilité soit un indice certain de la divisibilité de la force vitale qui les anime, pourrait-on conclure avec certitude de ce qui se passe dans certains animaux inférieurs à ce qui a lieu dans les animaux d'un ordre supérieur dont l'organisation plus compliquée réclame plus impérieusement l'unité du principe vital? M. Milne Edwards lui-même semble bien avoir quelques doutes à cet égard, puisque, dans le passage que nous venons de citer, il n'affirme que chez les animaux inférieurs cette divisibilité de la force vitale, sans oser expressément l'attribuer à ceux d'un ordre supérieur : « Dans ce cas, dit-il (en parlant seulement des polypes et des infusoires), la puissance vitale de l'individu est évidemment la somme des forces particulières appartenant à ces divers éléments matériels de l'organisme. »

Mais, d'ailleurs, il s'agirait encore de savoir si les

expériences qu'on nous oppose, ne sont pas susceptibles d'une autre interprétation plus plausible. Cet animal qu'on coupe en morceaux et dont chaque tronçon reproduit un animal de même espèce, tel que les polypes ou les planaires, est-il réellement un animal unique? N'est-ce pas plutôt un agrégat, un véritable polyzoïsme, un groupe d'animaux de même nature liés, soudés les uns aux autres, de telle sorte que la divisibilité apparente qu'on nous oppose ne serait qu'une désagrégation de ces petits êtres, provisoirement associés ensemble, et nullement la divisibilité de la force vitale d'un animal unique?

Quoi qu'il en soit de ces êtres d'une nature inférieure, placés au dernier degré de l'animalité, ou même dont l'animalité est douteuse, les expériences faites sur eux, sont susceptibles de diverses interprétations et ne sauraient nous contraindre à nier l'unité du principe de la vie, là où elle nous semble évidente, avec l'immatérialité qui en est la conséquence.

La vie existe donc, c'est-à-dire qu'il y a en nous, et dans tout animal véritablement unique, une force vitale une, indivisible, immatérielle, motrice et formatrice. Cette force n'est pas, suivant les dédaigneuses expressions de M. Bert et d'autres organiciens, un vain fantôme, un fantôme métaphysique, le dernier survivant de toute cette légion d'essences mystérieuses qui tour à tour ont été imaginées au sein de l'organisme, mais un être bien réel qui nous est donné par une induction à laquelle, en présence des faits, l'esprit ne peut légitimement se soustraire, un être sans lequel rien ne se peut concevoir ni la conservation, ni

la mort, et la première formation moins encore que tout le reste.

Les attributs dont ce principe nous a paru doué se retrouvent dans la plupart des nombreuses définitions de la vie qui ont été données par les médecins, les physiologistes et les philosophes, si toutefois on excepte celles qui font de la vie une simple résultante des organes ou un pur mécanisme. En comparant ces définitions, quelque diverses qu'elles soient en apparence, on y trouve quelque chose de commun, à savoir l'idée d'un effort, d'une activité continue, ayant sa source en elle-même, agissant suivant une règle fixe et un plan invariable ; voilà, d'après le plus grand nombre des physiologistes, en quoi consiste l'essence de la vie [1]. La vie est un effort, *nisus formativus*. La vie peut donc se définir comme l'âme : *vis sui motrix* ou αὐτὸ ἑαυτὸ κινοῦν. Ainsi l'induction nous conduit touchant l'essence de la vie au même résultat que la

1. Selon Aristote, la vie est un principe intérieur par lequel un être s'accroît, se nourrit et dépérit : *De anima*, lib. II, caput I, etc.

Selon Bichat, la vie est l'ensemble des fonctions qui résistent à la mort. Selon des disciples de Cuvier, c'est la faculté de résister aux lois générales de la nature. Isidore Saint-Hilaire, dans sa critique des diverses définitions de la vie, insiste principalement sur l'activité relevant d'elle-même, qui est le propre de la vie (*Histoire générale des règnes organiques*, t. II, chap. IV). Entre toutes les définitions, il donne la préférence à celle de M. Henri Martin de Rennes : « La vie est une faculté propre de développement et de changement intime par laquelle certains corps gardent leurs propriétés spécifiques et leur individualité, etc. » M. le docteur Bouchut définit la vie : « Une force susceptible de communiquer à la matière une forme et des propriétés nouvelles différentes de sa forme et de ses propriétés physiques ordinaires. » *La vie et ses attributs*, in-12, p. 15. Partout on voit que vivre c'est agir et réagir, que la vie est un effort, une force sans cesse agissante, sans cesse luttant pour former et pour maintenir l'organisme.

conscience touchant l'essence de l'âme. La vie aussi est une force une, indivisible; la vie aussi est immatérielle, puisqu'elle est une force une et indivisible.

Serait-ce donc une seconde âme, à placer au dessous, sinon à côté de la première, une âme de seconde majesté, comme dit M. Lordat, dont nous viendrions de faire la découverte? En étudiant l'homme du dedans au dedans par la conscience, nous avions déjà directement saisi en lui un principe essentiellement actif et immatériel qui est l'âme; et voilà qu'en le considérant par le dehors, nous avons fait la rencontre d'un principe de même nature. Y a-t-il là en effet, suivant la doctrine des duodynamistes, médecins ou psychologues, deux principes immatériels, deux âmes dans l'homme, l'une donnée par la conscience et par la psychologie, l'autre par la physiologie, et par une induction fondée sur l'organisation et les fonctions des êtres vivants?

Sont-ce pour ainsi dire, deux personnages différents, que nous venons de mettre en présence l'un de l'autre, ou plutôt n'est-ce pas le même, que nous avons vu d'abord du dedans, puis ensuite du dehors, le même qui s'est présenté à nous, tantôt sous un aspect et tantôt sous un autre, tantôt dans l'exercice des fonctions de la pensée, tantôt dans celui des fonctions de la vie. Voyons si le premier, à lui seul, c'est-à-dire l'âme, ne peut pas suffire à tout, si la vie n'a pas le même principe que la pensée, et enfin si le spiritualisme ne se démontre pas par la physiologie comme par la psychologie.

CHAPITRE V

Hippocrate. — Platon.

Coup d'œil historique sur la question. — Hippocrate et Platon. — Patronage d'Hippocrate invoqué par Montpellier en faveur du double dynamisme. — Comment cette école interprète Hippocrate. — Discussion d'un passage du *Traité du cœur*. — Sentiment de MM. Littré et Daremberg. — Doctrine d'Hippocrate sur l'âme. — L'âme portion de l'éther répandu dans la nature entière. — L'éther, principe de la vie et de la pensée. — Le cerveau siége de l'intelligence. — Fausse assertion de Galien. — Autant d'interprétations diverses d'Hippocrate que de sectes médicales. — Différentes sortes d'Hippocratisme. — Platon a-t-il admis trois âmes dans l'homme ? — Allégorie du *Phèdre* et du *Timée*. — Ces trois âmes ne sont que les formes d'une seule et même âme. — Théorie des facultés de l'âme dans la *République*. — Distinction de puissances, et non d'âmes diverses. Passage important du *Théétète*. — Argument du *Phédon* en faveur de l'immortalité, identité de l'âme et de la vie. — Définition de l'âme dans le *Cratyle*.

Interrogeons d'abord l'histoire ; voyons la place que, pendant bien des siècles, cette question a tenue dans la philosophie et mettons à profit ce que les anciens et les modernes ont dit, avant nous, pour ou contre l'identité de la vie et de l'âme raisonnable. Nous avons d'ailleurs ici à défendre des assertions historiques qu'on nous a contestées, et à relever quelques-unes des graves et nombreuses erreurs que nos adversaires ont commises, dans leur désir de ramasser partout contre

l'animisme des autorités sacrées ou profanes. Nous verrons que, sauf de rares exceptions, l'antiquité tout entière, d'une manière plus ou moins explicite, a identifié l'âme et la vie.

Pour ne pas remonter jusqu'à l'Orient ni aux premiers temps de la Grèce, le nom le plus célèbre qui se présente d'abord à nous dans cette revue historique, est celui d'Hippocrate, qui encore aujourd'hui est mêlé à toutes les discussions entre les diverses sectes vitalistes. C'est sous le patronage direct d'Hippocrate que l'école de Montpellier prétend placer sa doctrine de la dualité du dynamisme humain. *Hippocrates olim Cous, nunc Monspeliensis*, telle est l'inscription, aussi inexacte que prétentieuse, gravée sur le buste d'Hippocrate dans la salle des séances de la Faculté de médecine de Montpellier. Nous n'avons nullement l'intention de faire ici un exposé des doctrines médicales, ni même des doctrines philosophiques et de la méthode d'Hippocrate [1]; nous voulons seulement montrer, ce qui sera facile, qu'on lui attribue fort à tort, et sans aucune espèce de preuves, quelque assurance qu'on affecte, la doctrine que nous combattons [2].

Je ne sais si jamais, en aucune polémique, on a plus abusé des textes et des équivoques, si on a mis en plus complet oubli les règles de la critique historique, que

1. Voir sur les doctrines philosophiques et la méthode d'Hippocrate un mémoire de M. Chauvet, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, dans les *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques,* juin et septembre 1857.

2. Riolan, célèbre médecin de Paris au dix-septième siècle, demande ironiquement à Courtaud, de Montpellier, qui faisait dériver d'Adam la doctrine de son école, s'il était bien sûr qu'Hippocrate n'eût pas fait ses études à Montpellier.

ne l'ont fait, au profit de leur cause, quelques défenseurs récents du double dynamisme.

Pour être en droit d'attribuer cette doctrine à Hippocrate, il faudrait prouver, par des textes précis et authentiques, qu'il a réellement séparé l'âme et le principe vital, comme deux êtres à part, irréductibles l'un à l'autre. Or y a-t-il quelque chose de semblable dans Hippocrate? Tout au moins pouvons-nous bien affirmer que nous ne l'avons pas vu et, ce qui est plus décisif, que personne ne nous l'a fait voir encore, même les plus versés dans l'étude d'Hippocrate, même les plus intéressés à le montrer, ayant été mis au défi de justifier de téméraires assertions.

Examinons en effet quelles preuves on nous donne de cette filiation à laquelle l'École de Montpellier attache un si grand prix. Nous nous sommes adressé d'abord aux ouvrages de ses principaux représentants, dans l'espoir d'y trouver en abondance les preuves et la lumière. Mais combien notre attente n'a-t-elle pas été trompée! Partout nous n'avons rencontré qu'assertions sans preuves, ou fausses interprétations, sans nulle érudition, sans nulle critique. Cependant, quoi de plus simple? D'une part, les ouvrages d'Hippocrate sont là, de l'autre, on affirme que le double dynamisme y est, avec une clarté qui ne laisse rien à désirer; qu'on le montre donc, qu'on aille à la source, qu'on cite, en plus ou moins grand nombre, des textes décisifs, que même on en cite un seul. Est-ce trop exiger de ceux qui prétendent être les seuls vrais disciples d'Hippocrate, de ceux qui se vantent d'avoir passé toute leur vie à étudier et à méditer ses ouvrages?

Mais au lieu de citer Hippocrate lui-même que font ses modernes disciples de Montpellier? Ils nous renvoient, par un étrange détour, à des historiens, plus ou moins autorisés, qui ne peuvent être crus sur parole. Arrive-t-il, ce qui est rare, de citer Hippocrate lui-même, c'est dans des traductions plus ou moins inexactes, sans tenir nul compte des travaux de la critique moderne sur l'authenticité des livres de la collection hippocratique. De là les reproches assez durs, mais, à notre avis, mérités, qu'adresse M. Malgaigne à l'école de Montpellier : « On prétend enseigner la doctrine d'un homme, et l'on va demander sa pensée à un autre. On prend la pensée d'Hippocrate dans des livres qui ne sont pas de lui, dans des phrases qui ne sont pas dans ses livres, dans une traduction qui ne rend pas même ses phrases[1]. » Ajoutez que ces citations inexactes, ces passages tronqués sont la plupart insignifiants, ou ne prouvent rien de ce qu'on veut leur faire prouver.

Nous prenons un des derniers ouvrages du plus illustre représentant de la doctrine de Montpellier, de M. Lordat. Là, à ce qu'il semble, doivent être réunies les plus fortes preuves pour confondre les téméraires qui osent mettre en doute cette conformité avec Hippocrate, dont il ne cesse de se glorifier[2].

L'auteur nous affirme que cette notion est exprimée,

1. *Revue médico-chirurgicale de Paris*, juillet 1854, article intitulé : *De la valeur des traditions de l'école de Montpellier*. Voir aussi les lettres de M. Peisse à M. Lordat. (*La Médecine et les Médecins*, 2 vol. in-12. Paris, 1866.)

2. *Rappel des principes doctrinaux de la constitution de l'homme énoncés par Hippocrate*, p. 29, in-8°, 1857.

de la manière la plus claire, dans les ouvrages du père de la médecine. Quoi donc de plus facile, encore une fois, que de réduire au silence ceux qui persistent à en douter? Mais M. Lordat, pour abréger, dit-il, préfère nous renvoyer à l'*Histoire de la Médecine* de Leclerc. D'après cette indication, tout en goûtant fort peu cette singulière manière d'abréger, nous avons la curiosité de lire le chapitre de Leclerc sur la philosophie d'Hippocrate. Nous y avons bien vu qu'Hippocrate admettait, dans l'homme et dans les animaux, une nature qui agit instinctivement, qui fait croître et se nourrir toutes choses, d'où vient le nom de naturisme que quelques-uns ont donné à sa doctrine, mais nous n'y avons pas vu, pas plus que dans Hippocrate lui-même, que ce fût un principe à part de l'âme pensante ou de la nature. La question n'est nullement de savoir si Hippocrate a admis, ou n'a pas admis, une nature médicatrice, un principe vivifiant, si Hippocrate est ou n'est pas vitaliste, mais, ce qui n'est pas la même chose, si Hippocrate explique la nature humaine par deux causes irréductibles l'une à l'autre, ou bien par une seule. On cite, il est vrai, le mot ἐνορμῶν ou ἐνορμόντα, qu'on traduit par principes d'action. Mais c'est une bien grande témérité de la part de nos adversaires d'oser affirmer que cette expression signifie deux principes d'action séparés, l'âme et le principe vital, et non des propriétés inhérentes à la matière.

Parmi les quelques textes invoqués par M. Lordat, un seul peut, au premier abord, faire illusion et mérite d'être examiné ; c'est ce passage, souvent cité,

du *Traité sur le cœur* : Γνώμη γὰρ ἡ τοῦ ἀνθρώπου πέφυκεν ἐν τῇ λαιῇ κοιλίῃ καὶ ἄρχει τῆς ἄλλης ψυχῆς. Il est d'abord à remarquer que ce traité passe pour apocryphe et pour appartenir, non à l'époque d'Hippocrate, mais à celle du stoïcisme, dont il porte la trace. L'âme, en effet, est ici placée dans le cœur, tandis que les ouvrages d'Hippocrate, réputés les plus authentiques, le *Traité de la maladie sacrée*, par exemple, la mettent dans le cerveau. Mais, si l'on considère le texte en lui-même, il ne signifie nullement ce qu'on prétend lui faire signifier. Il ne s'agit pas en effet d'une autre âme, qu'on ne saurait où loger, l'âme pensante ayant le cœur pour siége, mais du reste de l'âme, qui est répandue dans tout le corps. Ἄλλης ψυχῆς doit être traduit, non par *alterius*, mais par *reliquæ animæ*, comme l'ont traduit les interprètes les plus autorisés d'Hippocrate, et entre autres, Cornarius et Foes [1].

Mais voici qui nous rend encore plus suspect l'*Hippocrates Monspeliensis*.

En même temps qu'on se vante à Montpellier de suivre si fidèlement Hippocrate, on se vante aussi de l'avoir perfectionné. Qu'on perfectionne la pratique d'Hippocrate, en demeurant fidèle à son esprit et à sa méthode, nous le comprenons ; mais qu'on perfec-

1. Saumaise dit, en parlant d'Hippocrate : Nullibi certe de anima scripsit, eam in duas aut tres partes dividi, unde colligatur eas partes totidem videri debere substantias esse vel formas separatas, » Il discute et interprète de la même façon que nous le passage du *Traité du cœur* (*Commentaire sur Epictète*, in-4. Lugd. Batav., 1640, p. 175). Tel est aussi l'avis de M. Chauvet, l'auteur d'un savant mémoire sur la philosophie d'Hippocrate. Il aurait fallu ἕτερος pour signifier une seconde âme. Ἄλλος signifie un nombre indéterminé ou ce qui reste d'un tout, une certaine part étant prélevée.

tionne ses principes, sans les altérer plus ou moins gravement, voilà ce qu'il nous est plus difficile de comprendre. D'ailleurs il importerait de préciser en quoi consiste ce prétendu perfectionnement. Ne serait-ce pas dans cette séparation entre l'âme et le principe vital qu'Hippocrate, selon nous, n'a jamais faite?

Ce que Montpellier n'a pas su trouver dans Hippocrate, d'autres plus habiles l'y auront-ils trouvé? Nous avons consulté les travaux de MM. Littré[1] et Daremberg; tous deux aussi ont bien vu dans Hippocrate une sorte de naturisme ou de vitalisme, tous deux ont bien vu qu'il faisait de la vie une cause, un agent inconnu qui travaille, comme il le dit, pour le tout et pour les parties; mais aucun d'eux n'a découvert qu'il fît de cet agent un autre être que l'âme pensante elle-même.

Quelle est donc la vraie doctrine d'Hippocrate sur les principes constitutifs de la nature humaine? Si ce n'est pas le double dynamisme, est-ce l'animisme? Il est vrai qu'il n'admet qu'un seul principe dans l'homme. Mais quelle est la nature de ce principe? La question ne serait pas pour nous de savoir si dans Hippocrate il y a deux âmes, mais si réellemeet il y en a bien une, au sens de la philosophie spiritualiste. En effet, dans les traités où il est question de l'âme, et surtout dans celui de la *Maladie sacrée*, qui doit être particulièrement consulté, il fait de l'âme un air, un souffle, ἀήρ, πνεῦμα. Mais cet air

1. *Œuvres complètes d'Hippocrate*, traduction nouvelle avec le texte grec en regard, accompagnées d'une introduction et de commentaires.

lui-même, qu'est-il et d'où vient-il? Il vient du dehors, selon Hippocrate; il n'est autre que l'air répandu dans la nature entière, une sorte d'éther universel qui joue le rôle d'âme du monde et remplit les offices les plus divers, selon qu'il est plus ou moins pur, selon les milieux, les organes, à travers lesquels il pénètre et il agit. C'est une force qui est une et qui n'est pas une, μία φύσις ἐστί καὶ οὐ μία, comme dit Hippocrate, dans le petit traité de l'*Aliment*. Elle est une, quant à son essence, elle est diverse, quant aux modes suivant lesquels elle se manifeste. En pénétrant du dehors dans l'intérieur de l'homme, cet éther, cette force, y opère les merveilles de la vie et de la pensée. Voici, selon un ancien et savant traducteur d'Hippocrate, selon Gardeil, le principe de la physiologie hippocratique : « Le père de la médecine pensait que le mouvement ou la vie sont dans l'air, et que tous les êtres vivants l'y puisent, comme ils y puisent souvent les principes des maladies[1]. » Non-seulement ils y puisent la vie, mais aussi la pensée, comme on le voit par le traité de la *Maladie sacrée*. C'est l'air, dit Hippocrate, qui donne au cerveau l'intelligence : φρόνησιν αὐτῷ ὁ ἀήρ παρέχεται. Le cerveau reçoit l'air le premier, il le reçoit plus pur que le reste du corps; voilà pourquoi il est le siége de l'intelligence. Nous ne devenons animés, ou même intelligents, qu'en absorbant quelque chose de l'air qui nous enveloppe[2]. C'est dans la mesure où

1. *Traduction des Œuvres médicales d'Hippocrate*, par Gardeil, Toulouse, t. Ier, p. 125.

2. Ce système est analogue à celui des philosophes, dont parle Aristote dans le *Traité de l'âme*; qui ont cru que l'âme est mêlée dans tout l'univers. (Liv. I, ch. v, § 17.)

le cerveau participe avec l'air qu'il est intelligent, et c'est par le cerveau seul que tout le reste du corps participe à l'air et à l'intelligence. Je cite la traduction de M. Littré : « L'air donne au cerveau l'intelligence... Tout le corps participe à l'intelligence dans la proportion que le cerveau participe à l'air. Pour l'intelligence, le cerveau est le messager [1]. » Non-seulement Hippocrate place dans le cerveau le siége de l'âme, mais il réfute ceux qui lui en ont attribué un autre, soit le cœur, soit le diaphragme. C'est dans le cerveau qu'il fait pénétrer d'abord le souffle, πνεῦμα, approprié à la nature humaine, d'où il se répand ensuite dans toutes les parties du corps, auxquelles il donne la vie, après avoir déposé dans le cerveau sa fleur, pour ainsi dire, et tout ce qu'il y a en lui de sagesse et de connaissance, καταλιπὼν ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἑαυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅ τι ἂν ᾖ φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον. Si, au contraire, il pénétrait par les autres parties du corps pour arriver ensuite au cerveau, il y arriverait encore avec un certain degré de chaleur, mais non avec une pureté suffisante pour la pensée.

On voit comment, dans Hippocrate, l'âme et la vie ne sont qu'un seul et même principe, à savoir, ce souffle ou éther universel qui, pénétrant du dehors dans l'homme, les engendre également l'un et l'autre, suivant ses divers degrés de pureté, suivant ses divers siéges ou organes.

Galien, il est vrai, affirme, dans son *Traité des dogmes d'Hippocrate et de Platon*, qu'Hippocrate a

1. *Œuvres complètes*, Paris, 1849, t. VI, p. 391.

reconnu trois âmes, et que Platon les lui a empruntées. Mais rien, que nous sachions, ne justifie l'assertion de Galien. Ces trois âmes, d'ailleurs, nous le verrons, ne se trouvent pas plus dans Platon que dans Hippocrate lui-même.

D'ailleurs, que n'a-t-on pas vu dans Hippocrate ? Est-il un système, en physiologie et en médecine, qui n'ait invoqué son nom et ne se soit placé sous son patronage ? C'est là ce qui fait dire spirituellement à M. Peisse : « toutes les sectes médicales en usent à l'égard des textes hippocratiques, comme les sectes religieuses à l'égard des Écritures... Du reste, Hippocrate étant un oracle, il est naturel qu'on trouve deux sortes de sens à ses sentences. Quel dommage qu'il n'y ait pas en médecine, comme en théologie, un tribunal infaillible pour interpréter les textes ! En l'absence d'un tel tribunal, chacun a le droit d'hippocratiser à sa fantaisie, et de transformer *ad libitum* le divin vieillard en solidiste, humoriste, vitaliste, organicien, animiste, chimiâtre[1]. »

Ajoutons qu'il y a des hippocratismes de toute sorte ; il y a un hippocratisme païen, et il y a un hippocratisme chrétien[2]. On a été jusqu'à faire d'Hippocrate une sorte de Μωσῆς ἀττικίζων, un interprète médical des traditions hébraïques.

Concluons que, si nous ne pouvons invoquer en notre faveur l'autorité d'Hippocrate, encore bien moins peut-on l'invoquer contre nous. De ce double dyna-

1. *La Médecine et les Médecins.* Paris, 1857.
2. Voir les commentaires du docteur Boyer sur la traduction des *Œuvres de Stahl* par Ch. Blondin.

misme prétendu d'Hippocrate nous pouvons dire comme Pascal, des cinq propositions qu'on refusait de lui montrer dans Jansénius : « si je ne craignais d'être téméraire, je crois que je suivrais l'avis de la plupart des gens que je vois qui, ayant cru jusqu'ici, sur la foi publique, que ces propositions sont dans Jansénius, commencent à se défier du contraire par le refus bizarre qu'on fait de les montrer, qui est tel que je n'ai pas encore vu personne qui m'ait dit les y avoir vues. »

D'ailleurs, le vitalisme de Montpellier serait-il dans Hippocrate aussi clairement que M. Lordat le prétend, nous ne serions pas néanmoins convaincu que le double dynamisme est la vérité. « Il ne suffit pas, dit Platon dans le *Phèdre*, qu'Hippocrate l'ait dit, il faut encore examiner si Hippocrate l'a dit avec raison[1]. »

Avec cette citation passons d'Hippocrate à Platon, dont la doctrine aussi a été souvent invoquée en des sens contraires, tantôt en faveur d'une âme unique, tantôt en faveur de plusieurs âmes au sein de notre nature. Cicéron a dit : « Plato, triplicem finxit animam, cujus principatum, id est « rationem in capite sicut in arce posuit, et duas « partes separare voluit, iram et cupiditatem quas « locis suis disclusit ; iram in pectore, cupiditatem « subter præcordia locavit[2]. » Mais en quel sens Platon a-t-il dit que l'âme était triple ? A-t-il réellement mis dans l'homme une trinité d'âmes ou

1. Traduction de Cousin.
2. *Ire Tusculane.*

bien une seule et même âme, avec des parties plus ou moins distinctes, avec des puissances plus ou moins profondément divisées, selon leur mode d'action et selon la région du corps où elles semblent plus particulièrement s'exercer ? Rien n'a plus troublé cette discussion que le langage métaphorique de Platon, que ce terme équivoque de parties de l'âme, μέρη, μόρια, que Platon emploie, de même qu'Aristote.

Il semblera en effet que Platon a admis trois âmes, si l'on s'en tient aux allégories et aux mythes du *Phèdre* ou du *Timée ;* mais ces trois âmes n'en font réellement qu'une seule, si on laisse les allégories et les images poétiques, pour les théories et les définitions scientifiques de la *République*, du *Cratyle* ou du *Phédon*.

Dans le *Phèdre*, Platon compare l'homme à un char dirigé par un cocher et attelé de deux coursiers, l'un bon, l'autre mauvais. Le cocher, c'est la raison ; le bon coursier, ce sont les nobles et généreuses passions ; le mauvais coursier, les passions basses et mauvaises. Est-ce donc autre chose qu'une ingénieuse et poétique allégorie ?

Dans le *Timée*, qui est en grande partie, comme le *Phèdre*, un dialogue poétique et mythique, Platon raconte ainsi l'œuvre des dieux chargés par le Dieu suprême de la formation des animaux mortels. Ayant reçu de ses mains le principe immortel de l'âme humaine, ils façonnèrent un corps mortel, qu'ils lui donnèrent comme un char pour les porter. Voilà une première âme, immortelle, divine, raisonnable, τὸ λογιστικόν. Dans ce char, ils placèrent aussi une autre espèce d'âme, une âme mortelle, siége du plaisir, de

la douleur et des passions. Cette âme mortelle elle-même se divise en deux, l'une meilleure et venant parfois en aide à la raison, τὸ θυμοειδές, l'autre mauvaise, toujours en lutte avec la raison, τὸ ἀλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν. Le partage que fait ici Platon de l'âme mortelle est évidemment une division secondaire, qui n'est pas du même ordre que la division précédente en âme immortelle et en âme mortelle. A prendre à la lettre ce passage du *Timée*, c'est une dualité, et non une trinité d'âmes, qu'il faudrait attribuer à Platon.

Il distingue ces âmes, non-seulement par leur nature, mais par les siéges différents qu'il leur assigne dans le corps. Ils placèrent, dit-il, l'âme divine dans le cerveau et, de peur de la souiller par le contact, ils donnèrent pour demeure à l'âme mortelle une autre partie du corps séparée par le cou, comme par une sorte d'isthme, entre la poitrine et la tête. Afin de séparer aussi les deux parties de l'âme mortelle, ils partagèrent l'intérieur du tronc par le diaphragme semblable à la cloison qui sépare l'habitation des hommes de celle des femmes. Plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, ils placèrent dans le cœur la partie virile et courageuse, l'âme mâle, comme l'appelle aussi Platon, afin que, soumise à la raison, et de concert avec elle, elle pût dompter les révoltes des passions inférieures, lorsque d'elles-mêmes elles ne veulent pas obéir aux ordres de la raison. Quant à l'autre partie de l'âme mortelle, l'âme femelle, qui demande les aliments, les breuvages et tout ce que rend nécessaire la nature du corps, ils l'ont logée dans le foie, entre le diaphragme

et le nombril, où elle est attachée comme une bête féroce, qu'il faut nourrir pour que la race mortelle puisse subsister. Les dieux l'ont donc reléguée à cette place, afin qu'éloignée, autant que possible, du siége du gouvernement, elle causât moins de trouble et laissât le maître délibérer en paix sur les intérêts communs.

Assurément si l'on ne tient nul compte de la forme poétique ou mythique, si l'on prend cette description à la lettre, voilà bien encore deux âmes, sinon trois, dans l'homme. Mais outre la part qu'il faut faire ici à la poésie et à l'allégorie, on trouve dans le *Timée* lui-même, des expressions qui indiquent, avec une suffisante clarté, que ces trois âmes ne sont, en réalité, pour Platon, que des formes ou des parties d'une seule et même âme. Ainsi il dira, τρία ψυχῆς εἴδη, et non pas ψυχῶν, comme s'il s'agissait de plusieurs âmes. Il dit aussi : τὸ ἐπιθυμητικὸν τῆς ψυχῆς, τὸ μετέχον τῆς ψυχῆς ἀνδρείας καὶ θυμοῦ, c'est-à-dire la partie de l'âme qui est l'ἐπιθυμητικόν, la partie de l'âme qui participe du courage. Enfin ces trois siéges divers, le cerveau, le cœur, le foie ne sont-ils pas seulement les organes principaux, par où s'exerce chacune de ces trois grandes puissances de l'âme et non les demeures de trois âmes séparées?

Dans le quatrième livre de la *République*, ou Platon expose une théorie plus scientifique des facultés de l'âme, on voit mieux encore qu'il ne s'agit pas de plusieurs âmes, mais de plusieurs puissances, quelque profonde distinction qu'il établisse entre elles, d'après cette règle : qu'une même chose, en

tant qu'elle est la même, et par rapport au même, ne peut en même temps faire ou souffrir des choses contraires [1]. Ainsi la même main du même sagittaire ne peut en même temps pousser l'arc et le ramener à lui. Il en est qui éprouvent une soif ardente, et qui cependant se retiennent de boire ; de là d'abord la distinction du principe raisonnable, ou λογιστικόν, et du principe de la passion aveugle et corporelle, ἀλόγιστον καὶ ἐπιθυμητικόν. Voilà donc déjà, dit Platon, deux formes distinctes dans l'âme, δύο εἴδη ἐν τῇ ψυχῇ, ce qui ne veut pas dire deux âmes [2].

Puis, poursuivant son analyse, d'après ce même criterium de la lutte et de l'opposition entre les diverses parties de l'âme, il distingue encore un troisième principe, le θυμός, principe du courage et des généreuses passions, auxiliaire de la raison aux prises avec les passions corporelles et luttant aussi directement contre elles. Que si le θυμός diffère de l'ἐπιθυμητικόν, d'un autre côté, il ne diffère pas moins de la raison. En effet, on ne voit pas qu'il soit en proportion avec elle ; la force du θυμός est grande, tandis que la raison est faible dans les enfants et dans les jeunes gens. Mais les expressions répétées d'εἴδη ψυχῆς marquent que ce défaut de proportion, ou même cette contrariété, signifient dans la pensée de Platon, des puissances diverses qui appartiennent au même être, comme au même homme les deux mains du sagittaire, et non des âmes, des êtres séparés.

1. Δῆλον ὅτι ταὐτὸν τἀναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν, καὶ κατά γε ταὐτὸν καὶ πρὸς ταὐτὸν, οὐκ ἐθελήσει ἅμα.

2. Δύο ἡμῖν ὡρίσθω εἴδη ἐν ψυχῇ.

S'il reste encore quelque doutes, nous croyons qu'on peut les dissiper à l'aide d'autres dialogues. Il est difficile de se prononcer plus nettement en faveur de l'unité de l'âme que Platon, dans ce passage du *Théétète*, souvent opposé par les commentateurs anciens aux partisans de la pluralité des âmes : « Ce serait, dit-il, une chose étrange qu'on pût loger en nous, comme dans des chevaux de bois, plusieurs principes de sentiment, sans qu'ils se ramenassent à une forme ou à une âme unique [1]. »

Non moins décisif nous semble cet argument célèbre de l'identité de l'âme et de la vie que donne Socrate dans le *Phédon*, en faveur de l'immortalité. « Qui fait, dit Socrate, que le corps est vivant ? — C'est l'âme répond Cébès. — Et en est-il toujours ainsi ? — Comment en serait-il autrement ?— L'âme apporte donc avec elle la vie partout où elle entre ?— Cela est certain. [2] »

Les définitions du *Cratyle* viennent à l'appui de la doctrine du *Phédon*. « Je pense, dit Platon, que ceux qui ont donné à l'âme le nom de ψυχή ont par là voulu signifier quelque chose qui, lorsqu'il est présent, est cause de la vie du corps, lui donne le souffle et

1. Δεινὸν εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν, ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις, αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν, εἴτε ὅ δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει. Ce texte est cité par Saumaise comme preuve décisive en faveur de l'existence d'une âme unique dans Platon. Il ajoute : « Plato non minus quam Aristotelus unitatem animæ adstruit, cum in Thæeteto omnes animæ sensus sive δυνάμεις sub unam formam et essentiam reduci ait oportere quæ ψύχη vocatur, sive quocumque alio nomine sit appellanda. « Notæ in Epictetum, in-4. Lugd. Batav.

2. Traduction de M. Cousin.

l'animation. Quelle autre chose, ajoute-t-il, que l'âme paraît posséder et diriger la nature de tout le corps, de façon à le faire vivre et à le mouvoir [1] ? »

Enfin Platon, de même que Pythagore, est partisan de la métempsycose, qu'il ne paraît pas facile de concilier avec la pluralité des âmes dans l'homme. S'il y a trois âmes dans l'homme, comment ces trois âmes se réduiront-elles à une, en passant de l'homme dans l'animal, et comment d'une reviendront-elles trois, en passant de l'animal dans l'homme? On pourrait, il est vrai, nous objecter que l'âme avec la métempsycose ne saurait être le principe de vie, puisque, d'après Platon, elle préexiste au corps et lui survit. Mais de ce que l'âme raisonnable n'exerce pas encore, ou bien n'exerce plus la puissance vitale, il ne résulte nullement que ce ne soit pas elle qui vivifie le corps pendant qu'elle est unie avec lui.

« C'est la doctrine de Platon et de toute l'école platonicienne, dont Stahl, dit M. Cousin, n'a fait que recueillir la tradition, que l'âme est cause et principe de la vie [2]. » Nous retrouverons en effet, non-seulement dans toute l'école néo-platonicienne, mais dans les Pères de l'Église, dans saint Augustin, dans saint Thomas, ce même argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. Si l'âme et la vie sont une seule et même nature, comment sup-

1. Οἶμαί τι τοιοῦτον νοεῖν τοὺς τὴν ψυχὴν ὀνομάσαντας, ὡς τοῦτο ἄρα ὅταν παρῇ τῷ σώματι, αἴτιόν ἐστι τοῦ ζῆν αὐτῷ, τήν τοῦ ἀναπνεῖν δύναμιν παρέχον καὶ ἀναψύχον... τὴν φύσιν παντὸς τοῦ σώματος, ὥστε καὶ ζῆν καὶ περιιέναι, τί σοι δοκεῖ ἐχεῖν τε καὶ ὀχεῖν ἄλλο ἢ ψυχή Édit. d'Ast, t. III, p. 152.

2. *Argument du Phédon.*

poser que Platon ait substantialisé quelque autre principe, pour en faire la cause des opérations de la vie[1] ?

1. La plupart des interprètes anciens de Platon, Alcinoüs, Chalcidius, Porphyre, Iamblique, ont pensé, comme nous, que Platon avait divisé l'âme selon les puissances et non selon la substance. Plutarque, dans ses *Placita philosophorum*, dit que Platon a fait l'âme τρισμέρης, mais il ajoute que les stoïciens l'ont composée de huit parties, d'où il est clair qu'il n'attribue pas plus trois âmes à Platon que huit aux stoïciens, et qu'il fait μέρος synonyme de puissance. Il faut voir, sur ce sujet, la longue et savante dissertation de Saumaise dans ses notes sur Epictète : « De anima triplici apud Platonem, an senserit trinam ejus esse, non unam substantiam... » p. 154.

CHAPITRE VI

Aristote. — Les Stoïciens. — Épicure et Lucrèce. Galien. — École d'Alexandrie.

Aristote. — Plan du *Traité de l'âme*. — Objections de quelques psychologues modernes. — L'âme principe de vie. — Définition de la vie. — L'âme forme substantielle. Ce qu'Aristote entend par entéléchie. — Union intime de l'âme et du corps. — Unité de l'être humain. — Diverses manifestations de la vie. — Enchaînement et progression de ses manifestations. — De la vie végétative qui est le propre des plantes. — De la vie sensitive qui est le propre de l'animal. — De la locomotion. — Comment l'âme meut le corps. — De l'entendement qui est le propre de l'homme. — Division de l'entendement. — Aristote a-t-il séparé le νοῦς? — Les stoïciens. — Rapport de leur psychologie et de leur philosophie de la nature. — Nulle diversité dans l'âme que celle des organes par lesquels elle agit. — L'âme exerce les fonctions intellectuelles et vitales. — Les trois âmes de Galien. — Ecole d'Alexandrie. — Plotin. — Identité de lâme et de la vie. — Ce que devient à la mort l'âme irraisonnable. — Proclus. — Caractère de l'animisme alexandrin. — Philopon et la pluralité des âmes.

Aristote, au commencement du *Traité de l'âme*, indique, parmi les questions que doit comprendre l'histoire de l'âme, suivant l'expression dont il se sert, celle-là même que nous traitons ici, à savoir s'il y a plusieurs âmes ou seulement plusieurs parties d'une seule et même âme. Nous allons voir en quel sens il la résout.

Le *Traité de l'âme* d'Aristote, et les innombrables commentaires dont il a été l'objet pendant tout le

moyen âge, ne ressemblent guère aux essais sur l'entendement humain du dix-septième et dix-huitième siècle, ou à nos modernes traités de psychologie. Aristote ne se propose pas seulement d'étudier le moi humain, mais l'âme, qui est tout autrement vaste que le moi, ni l'âme humaine elle-même exclusivement, mais l'âme en général, en tant que principe de tous les êtres animés, depuis le dernier jusqu'au premier de tous. Aristote embrasse dans son plan l'ensemble des êtres organisés, depuis la plante, à laquelle il attribue aussi une sorte d'âme, jusqu'à l'animal, depuis l'animal jusqu'à l'homme. S'il dit qu'il fait l'histoire et non la science de l'âme, c'est pour signifier sans doute qu'il n'étudie pas une seule âme, mais toute cette série des âmes, dont il marque, avec tant d'exactitude et de profondeur, les diverses classes et les divers degrés, suivant le nombre des grandes manifestations de la vie qu'elles comprennent ou qu'elles excluent. Ce plan si vaste a été blâmé par quelques psychologues de nos jours, qui semblent vouloir faire la psychologie aussi étroite que possible, en la réduisant à l'âme humaine, et l'âme humaine elle-même à la conscience distincte et au moi. On accuse Aristote d'avoir agrandi outre mesure le champ de la psychologie, d'y avoir introduit la physiologie et l'histoire générale des êtres organisés, au détriment de l'étude de cette âme qui seule, dit-on, nous importe, qui seule nous est connue avec certitude[1].

Sans doute, il y a une âme au-dessus de toutes les

1. Voir l'introduction de M. Barthélemy Saint-Hilaire à sa savante traduction du *Traité de l'âme*.

autres âmes, une âme qui nous importe plus que toutes les autres, qui seule nous est directement connue par la conscience. Aristote ne l'ignore pas ; aussi donne-t-il à l'âme humaine la principale place et le premier rang, et assurément ne l'étudie-t-il pas, quoi qu'on en ait dit, de la même manière que l'âme de la plante et de l'animal. Mais il n'est pas sans intérêt et sans profit, pour la connaissance de l'âme humaine elle-même, de la considérer non-seulement dans ce qu'elle a de propre, mais dans ce qu'elle a de commun avec toutes les autres âmes? Nous sommes de l'avis de Buffon : « si les animaux n'existaient pas, la nature de l'homme serait encore plus incompréhensible. » Aristote rapproche et compare, mais il ne confond certainement pas les différentes sortes d'âmes échelonnées dans la série des êtres organisés. S'il a vu si bien les manifestations inférieures de l'âme, communes avec les plantes et les animaux, a-t-il donc pour cela méconnu ce qui fait son excellence et sa grandeur, à savoir l'intelligence, dont Bossuet ne le loue pas à tort d'avoir divinement parlé ?

Nous ne considérerons, dans le *Traité de l'âme*, que ce qui concerne l'animisme, laissant de côté les questions, les problèmes, les controverses qui ne se rapportent pas directement à notre sujet. Après avoir, dans le premier livre, exposé son plan et sa méthode, après avoir passé en revue les opinions des philosophes antérieurs sur la nature de l'âme, Aristote, dans le deuxième livre, aborde lui-même la question et entreprend de dire ce qu'est l'âme, après avoir dit ce qu'elle n'était pas.

L'âme qu'il se propose de définir, ce n'est donc pas l'âme humaine, mais l'âme en général, c'est-à-dire ce qu'il y a d'essentiel et de commun à toutes les âmes, sans exception. Ce caractère essentiel de toutes les âmes, c'est d'être, selon Aristote, des principes de vie dans les corps naturels vivants. Mais qu'est-ce que la vie et à quel signe reconnaît-on les êtres qui en sont doués? Ceux-là sont doués de vie, dit Aristote, qui se nourrissent, croissent et dépérissent par l'effet d'un principe interne[1]. Or c'est l'âme qui est ce principe interne, c'est l'âme qui est la cause de la vie; tout ce qui possède une âme est vivant. Tel est bien en effet, croyons-nous, le caractère commun et essentiel de toutes les âmes, sans exception, depuis l'âme de l'animal et de la plante elle-même, jusqu'à l'âme de l'homme.

Il s'agit de définir la nature de ce principe interne et ses rapports avec le corps. La plupart des philosophes antérieurs avaient fait de l'âme une qualité, une quantité, une harmonie, un nombre, et non une substance. Selon Aristote, l'âme est une substance. Mais, comme il y a trois sortes de substances, la matière, la forme, le composé, il s'agit de savoir de quelle sorte est la substance de l'âme. Par la matière, il entend ce qui en soi n'est pas déterminé, ce qui reçoit les contraires et ce qui n'est qu'en puissance. La forme est ce qui fait qu'un être est ce qu'il est et non pas un autre; elle est son essence même, elle est en acte et non en puissance. C'est une réalité complète, achevée,

1. ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὑτοῦ τροφήν τε καὶ αὔξησιν καὶ φθίσιν. Livre II, chap. I.

qui n'est susceptible ni de plus ni de moins. Enfin le composé, c'est le corps naturel qui résulte de la combinaison de la forme et de la matière, c'est l'animal lui-même. A quel titre l'âme est-elle une substance, ou, en d'autres termes, de ces trois éléments quel est celui qui joue le rôle d'âme? Ce n'est pas le composé, car l'âme de l'homme n'est pas l'homme lui-même, elle n'est pas l'homme tout entier; ce n'est pas non plus la matière, qui est indéterminée, qui est la même chez tous. Évidemment, le corps est la matière, la forme est l'âme. C'est en qualité de forme que l'âme est substance; l'âme est donc une substance formelle.

Mais, de même qu'il y a plusieurs sortes de substances, il y a aussi plusieurs sortes de formes; faisons encore ici avec Aristote de nouvelles distinctions. L'âme n'est pas une forme pure, séparée de toute matière, comme Dieu; ce n'est pas non plus la forme des œuvres de l'art, qui dépend du caprice de l'artiste, qui perpétuellement est menacée de dégradation par les causes naturelles. L'âme est la forme, non d'un corps artificiel, mais d'un corps naturel, non pas de tout corps naturel, d'un minéral, par exemple, mais d'un corps ayant la vie en puissance, d'un corps organisé, quelle que soit d'ailleurs la simplicité de ses organes. Mais en vain un corps a-t-il toutes ses parties disposées pour les fonctions vitales, en vain a-t-il des organes, ce n'est qu'un cadavre, tant que lui manque l'acte même de la vie, tant que l'âme n'est pas encore survenue; l'âme une fois présente, et la vie avec elle, alors rien ne lui manque, alors seulement il a sa réalité suprême, sa perfection complète.

L'âme est donc la forme ou l'achèvement, la perfection, la réalisation complète d'un corps naturel organique, c'est-à-dire disposé pour recevoir la vie ou ayant la vie en puissance. C'est là ce qu'Aristote exprime par le mot célèbre d'entéléchie, que Leibniz donnera aussi à ses monades, pour marquer leur affinité avec la doctrine d'Aristote. On a maintenant toutes les explications nécessaires pour l'intelligence de cette célèbre définition de l'âme en général, définition dont les termes ont exercé la sagacité et la subtilité de tant de milliers de commentateurs. L'âme, selon Aristote, est l'entéléchie première d'un corps naturel organisé ayant la vie en puissance : εἰ δή τι κοινὸν ἐπὶ πάσης ψυχῆς δεῖ λέγειν, εἴη ἂν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ [1]. Pourquoi la première entéléchie? C'est qu'entéléchie peut signifier soit le principe même, soit seulement l'acte de la vie; or, Aristote veut marquer que c'est au premier sens, c'est-à-dire en tant que principe de la vie, que l'âme est entéléchie du corps.

L'idée d'achèvement est dans le mot d'entéléchie, mais aussi en même temps l'idée de tout ce qui concourt à cet achèvement, depuis le commencement jusqu'à la fin. Le mot forme, par où Aristote exprime, de la manière la plus générale, le rapport de l'âme avec le corps, pourrait aussi donner lieu à équivoque. Est-ce la forme extérieure et l'empreinte, ou ce qui donne cette forme et marque cette empreinte, ce qui est informé, ou ce qui informe ? Il nous semble certain qu'Aristote l'entend au second sens, c'est-à-dire

1. Livre II, chap. I.

au sens actif. Avant tout, l'âme est pour lui une cause, non pas seulement cause finale, comme on l'a dit, mais, suivant les trois modes déterminés de la cause, comme principe d'où vient le mouvement, comme essence et comme fin [1].

L'âme est faite pour le corps, comme le corps est fait pour l'âme, non pas indifféremment pour tel ou tel corps, comme le disent les pythagoriciens et les partisans de la métempsycose, mais pour tel ou tel corps déterminé. La nature forme un seul corps pour une seule âme, l'âme est la forme d'un seul et unique corps dont elle fait la vie et l'individualité ; elle est dans le corps, mais dans un corps organisé de telle ou telle façon déterminée [2]. Comme tous les autres animaux, l'homme paraît double, en tant que composé d'une âme et d'un corps, mais son âme, essence simple, indivisible, individuelle, le fait réellement un. Quand l'âme, ou la forme, s'unit à un corps destiné à le recevoir, la matière, ou ce qui n'était qu'en puissance,

1. Livre II, chap. IV. Ἔστι δὲ ἡ ψυχὴ τοῦ ζῶντος σώματος αἰτία καὶ ἀρχή. Il l'appelle aussi : τὸ πρῶτοκιννοῦν δημειουργᾶν. Le savant professeur de philosophie grecque du Collége de France, M. Lévêque, m'a reproché d'avoir fait trop absolue la doctrine d'Aristote. Au *Traité de l'âme,* il oppose les petits traités *de la jeunesse* et *de la respiration* où, au lieu d'attribuer à l'âme le battement du cœur, Aristote lui donne pour cause la chaleur. Ne pourrait-on pas répondre que, dans ces petits traités, Aristote parle plutôt en physiologiste qu'en métaphysicien ; voilà pourquoi il y fait intervenir, au lieu de l'âme, la chaleur, le sec et l'humide, c'est-à-dire les causes secondes au lieu de la cause première ? Ne combat-il pas dans le IIe livre, chap. IV du *Traité de l'âme,* les philosophes qui ont pensé que le feu, et non pas l'âme, était la cause de la nutrition ? *Études de philosophie grecque et latine,* in-8°, Paris, Durand, 1864. 1re étude : *le Principe vital et l'âme végétative,* d'après Aristote et d'après les modernes.

2. Livre II, chap. II.

est déterminée par la forme qui s'y ajoute ; elle ne fait plus qu'un avec l'acte dont elle était la puissance. En d'autres termes, la matière n'est rien, si ce n'est par la forme et, quand elle a reçu la forme, elle ne fait plus qu'un avec elle ; de là l'unité de l'homme, malgré les deux éléments qui le composent.

Tout en unissant étroitement le corps avec l'âme, Aristote cependant n'a garde de les confondre l'un avec l'autre : « l'âme, dit-il, n'est pas le corps, pas même le corps le plus subtil et le plus délié, puisque le corps est matière, tandis que l'âme est forme : le corps est visible et sensible, l'âme ne l'est pas ; le corps est multiple, sujet à décomposition, l'âme est simple, indivisible ; le corps est sujet au mouvement ; l'âme est le principe du mouvement, mais n'admet point le mouvement en elle-même. »

Si l'âme n'est pas le corps, elle est cependant, selon Aristote, quelque chose du corps, σῶμα μὲν γὰρ οὐκ ἔστι, σώματός δέ τι. Elle en est l'essence, la cause, la fin ; elle lui appartient comme principe interne d'existence. Par cette union si intime, on comprend, selon Aristote, comment l'âme et le corps pâtissent l'un avec l'autre, comment une altération se produisant dans l'état de l'âme, tout aussitôt un changement se produit dans le corps, et comment, l'esprit à son tour, ainsi qu'on le voit dans l'ivresse, dans la maladie, se ressent des changements qui surviennent dans le corps. Combien, remarquons-le dès à présent, ces rapports et cette influence réciproque ne sont-ils pas en effet plus difficiles à expliquer dans l'hypothèse d'un principe vital, séparé à la fois de l'âme et des organes ?

Voilà ce qu'enseigne Aristote sur la nature de l'âme. Déjà on voit qu'il ne sépare pas le principe de la vie du principe de la pensée ; on va le voir plus clairement encore par l'énumération des actes qu'il lui attribue.

L'âme est le principe de l'être animé ; nul être ne vit que par la vertu de l'âme. Mais vivre se prend en plusieurs sens ; autres sont les caractères et les fonctions de la vie, suivant les différentes classes d'êtres animés. On ne définit pas l'homme en disant qu'il est un être animé ; il faut dire à quelle espèce d'êtres animés il appartient, s'il est ou s'il n'est pas sensible, s'il est ou s'il n'est pas raisonnable ou, en d'autres termes, ce qu'est en particulier l'âme de l'homme, l'âme de l'animal, l'âme de la plante. Or la vie se manifeste par quatre grandes facultés auxquelles se ramènent toutes les autres, la nutrition, la sensibilité, la locomotion et l'entendement. L'âme, dit Aristote, est ce par quoi nous vivons, nous sentons, nous nous mouvons et nous connaissons [1]. De quelle âme s'agit-il ici ? Non plus de l'âme en général, de cette âme qu'il a définie l'entéléchie d'un corps naturel oganisé, mais de l'âme humaine. L'âme humaine seule, en effet, comprend en elle ces quatre grandes manifestations de la vie ; elle en est à la fois le principe et, pour ainsi dire, le résumé.

Aristote étudie ces manifestations comme il a étudié l'âme elle-même, non pas seulement dans l'homme, mais sur toute l'échelle des êtres vivants, en partant des facultés communes à tous les êtres animés, sans

1. Ἡ ψυχὴ ὥρισται θρεπτικῷ, αἰσθητικῷ, διανοητικῷ, κινήσει. Liber II, caput II.

exception, pour s'élever jusqu'à celles qui sont le propre de l'homme. Sur les divers degrés de cette échelle, on voit successivement apparaître en grand chacune de ces facultés, on les voit prendre place les unes au-dessus des autres et marquer, selon qu'elles sont présentes ou absentes, les grandes lignes qui séparent les diverses classes des êtres animés. Elles s'enchaînent de telle sorte que les supérieures ne vont jamais sans les inférieures, la sensibilité sans la nutrition, la locomotion sans la sensibilité et la nutrition, la raison sans tout le reste ; au contraire ce qui est au-dessous peut exister sans ce qui est au-dessus. Prenez, à un degré quelconque de la série, un être animé, cet être contient et résume en lui toutes les perfections des êtres inférieurs. Dans la suite des formes ou fonctions de la vie, selon la célèbre comparaison d'Aristote, le terme supérieur implique le terme inférieur, de même que dans la série des figures géométriques, le triangle est contenu dans le quadrilatère, le quadrilatère dans le pentagone, et le pentagone dans tous les polygones qui le suivent et le dépassent [1].

La puissance nutritive est la première forme de la vie dans l'ordre chronologique, comme elle est la dernière dans l'ordre de la perfection. Seule elle n'a rien au-dessous d'elle, seule elle se rencontre isolée dans un certain nombre d'êtres animés ; c'est la première et la plus commune des facultés de l'âme, celle par laquelle la vie appartient à tous les êtres animés. La

1. On disait dans l'ancienne philosophie, d'après Aristote : *quæ dispersa sunt in inferioribus unita sunt in superioribus*, ou encore, *perfectius continet imperfectius*.

vie végétative fait à elle seule la vie des plantes, tandis que, chez les êtres supérieurs, elle se trouve associée à d'autres facultés, par exemple, à la puissance de sentir dans les animaux [1]. La sensibilité est le propre de l'animal, comme la connaissance est le propre de l'homme. Certains animaux étant privés de locomotion, la locomotion n'est pas essentielle à l'animal. Quelques-uns peuvent avoir plus de deux facultés, mais tous en ont au moins nécessairement deux, la sensibilité et la nutrition. La sensibilité elle-même, plus ou moins imparfaite dans l'animal, n'atteint sa perfection que dans l'homme C'est là qu'Aristote l'étudie, analysant les données de chaque sens, le sommeil, les rêves, l'imagination, avec une exactitude et une finesse que la psychologie des modernes n'a point surpassée.

Il marque profondément la distinction entre la sensibilité et l'entendement.

La locomotion se place entre la sensibilité et l'entendement. Le mouvement dans l'espace l'emporte sur tous les autres en dignité, car il n'a pas lieu sans le désir et l'imagination et, jusqu'à un certain point, sans la pensée. Ce mouvement n'appartient donc qu'aux animaux doués d'une certaine perfection. Mais, quoique l'âme produise la locomotion, ce n'est pas à dire qu'elle-même change de lieu; si elle changeait de lieu, on ne voit pas ce qui empêcherait qu'elle sortît du corps pour y rentrer, ni pourquoi les morts ne res-

1. Liv. II, chap. IV.
2. Liv. II, chap. V.

susciteraient pas. L'âme meut le corps par l'appétit et par la pensée. Cependant, au lieu de partager la locomotion entre la sensibilité et l'intelligence, Aristote croit devoir la rapporter à une faculté spéciale, parce qu'il y a des êtres qui, doués de la nutrition et de la sensibilité, n'ont pas la locomotion, et d'autres qui ont la locomotion, mais qui n'ont pas l'entendement.

Dans les trois grandes séries des manifestations de la vie que nous venons de parcourir avec Aristote, tout jusqu'à présent est commun entre l'homme et l'animal. Mais, en passant à travers ces formes inférieures nous voici arrivés à l'entendement ou à la raison, qui est la faculté propre de l'homme, par laquelle il se définit, comme l'animal par la sensibilité.

Nous ne croyons pas que les modernes aient beaucoup ajouté, sinon par les détails, aux vues profondes d'Aristote sur la progression et l'échelle des êtres. Il y a, dans le huitième livre de l'*Histoire des animaux*, un beau passage sur cette progression des êtres dont l'homme est le terme le plus élevé. Tout, selon Aristote, tend à l'homme dans la nature ; l'humanité est la fin de la nature entière. Les formes inférieures sont comme des degrés par où la nature s'élève jusqu'à cette forme excellente. Non-seulement l'homme les résume toutes en lui, mais il en représente la suite dans la succession de ses âges divers. Dans le sein qui l'a conçu, il vit, comme la plante, d'une vie toute végétative ; une fois venu à la lumière, il respire, il sent, il se meut. D'abord ses membres ne peuvent le porter, et il s'élève à peine au-dessus des fonctions purement animales de la sensibilité.

Bientôt la jeunesse le relève, il a l'agilité et la beauté; de sa tête intelligente, il domine l'horizon. Sans avoir rien perdu des facultés de son enfance, végétant comme la plante, sensible comme l'animal, il est devenu homme, il est libre, il pense.

Encore moins que la théorie de la sensibilité, nous ne pouvons exposer ici, dans toute son étendue, la théorie de l'entendement [1]. Rappelons seulement qu'Aristote divise l'entendement en deux parties : l'une passive fournit les matériaux de la connaissance et a pour objet le particulier et le contingent ; l'autre, active, le νοῦς proprement dit, donne la forme à la connaissance et a pour objet le général, le nécessaire, l'absolu.

Autant Aristote élève l'entendement au-dessus des sens, autant il élève le νοῦς au-dessus de toutes les autres facultés de l'intelligence. C'est un principe divin et immortel ; indépendant par sa nature de l'action du corps, il n'est attaché à aucun organe, il n'est l'entéléchie ni du corps, ni d'aucune de ses parties, il est séparable du corps, tandis que le reste ne l'est pas ; seul il peut survivre à la dissolution de l'ensemble et, une fois séparé, il pense éternellement. Selon Aristote, le νοῦς, est plus qu'une faculté ; il semble dans l'âme humaine comme une sorte d'âme à part [2].

Quel est le genre d'immortalité qu'Aristote semble attribuer au νοῦς ? Fait-il réellement du νοῦς une âme à part ? Voilà des questions qui ont divisé et qui divisent

1. *Traité de l'âme*, liv. III, chap. IV et V.

2. Ἀλλ' ἔοικε ψυχῆς γένος ἕτερον εἶναι, καὶ τοῦτο μόνον ἐνδέχεται χωρίζεσθαι καθάπερ τὸ ἀΐδιον τοῦ φθαρτοῦ. Livre II, chap. II.

encore les commentateurs d'Aristote. Pour notre part, nous inclinons à penser qu'Aristote, qui reproche sans cesse à Platon d'avoir séparé les idées et d'en avoir fait des êtres à part, qui fait si vivement la guerre au τὸ χωρίζειν et au τὸ χωριστόν dans sa critique de la théorie des idées, n'a nullement voulu séparer le νοῦς de l'âme, mais seulement marquer avec force le caractère et la dignité qui lui sont propres, et qui l'élèvent incomparablement au-dessus de toutes les autres facultés. Qu'on prenne garde, d'ailleurs, qu'il dit que le νοῦς semble être, et non qu'il est réellement une autre espèce d'âme [1]. Mais, quelque haut qu'Aristote élève l'âme humaine, il est certain qu'il lui laisse la charge des fonctions vitales, des fonctions communes avec celles des brutes, sans croire compromettre en rien son incomparable dignité.

Voilà comment Aristote attribue à un seul et même principe la vie et la pensée, comment il fait de l'âme la forme du corps, comment, aux fonctions inférieures de la vie, il associe, dans la même âme, les opérations de l'intelligence. Nous retrouverons dans tout le cours de la philosophie ancienne et de la philosophie du moyen âge, cette grande doctrine péripatéticienne de l'unité de la forme.

L'animisme est aussi la doctrine des stoïciens. Mais l'animisme a chez eux un caractère particulier

1. C'est principalement sur ce passage que se sont fondés ceux qui, comme Philopon ou Simplicius, ont attribué la τριψυχία à Aristote. Mais les commentateurs les plus anciens et les plus exacts d'Aristote ne lui ont attribué ni cette τριψυχία, ni cette séparation du νοῦς d'avec le reste de l'âme.

parce qu'il se rattache à l'idée panthéistique d'une force universelle, d'une âme unique animant la nature entière. Il a son origine dans une conception de la nature universelle plutôt que dans l'observation de la nature humaine [1]. On sait que l'idée d'énergie, de tension ou de force en action, est le fondement de leur philosophie. Les stoïciens ramenaient tout dans l'univers à la force, mais à une force unique et matérielle, parce que, suivant eux, il n'y a point d'action, pas plus que de passion, sans un corps qui l'exerce ou qui la subisse. Cette force unique est le principe dirigeant, d'où tout sort et se développe dans la nature, cohésion, vie végétative, vie animale, et même l'intelligence et la volonté. Ce ne sont qu'états et degrés divers de cette même force, compris les uns dans les autres, et s'expliquant les uns par les autres, la cohésion par la vie végétative, la vie végétative par la vie animale et la vie animale par l'intelligence.

Leur psychologie est l'image en raccourci de cette philosophie de la nature. En voici un résumé, d'après les fragments du *Traité de l'âme* de Chrysippe, conservés par Galien, dans son *Parallèle des dogmes de Platon et d'Hippocrate* [2]. Tous les phénomènes psychologiques, suivant Chrysippe, se ramènent à une force dominante, dont la nature est l'air ou le souffle et dont le siége est le cœur. Ce principe directeur se

1. Ces fragments sont analysés et discutés dans le Mémoire de M. Chauvet que nous avons déjà cité.

2. Nous avons consulté l'*Histoire de la philosophie ancienne*, de Ritter ; le mémoire de M. Ravaisson sur le *Stoïcisme;* le mémoire de M. Chauvet sur la *Psychologie de Galien*. Caen, 1861.

répand du centre aux extrémités, comme un courant vivifiant; il s'étend, semblable aux bras d'un polype, vers les organes des sens et le reste du corps. L'âme est une unité indistincte, d'où sortent et où se perdent et se confondent toutes les facultés secondaires et les puissances les plus diverses.

C'est la même force qui, suivant les organes par lesquels elle agit, devient le souffle optique, le souffle acoustique, le souffle des organes de la génération, le souffle des organes de la voix, etc. Ainsi les stoïciens faisaient dériver toutes les fonctions des sens et de la vie de ce principe unique qui se répand dans tout le corps et se divise en huit parties ou facultés [1], d'après les principaux organes par où il se manifeste, sans qu'aucune distinction pénètre dans son essence même. Selon Platon, l'âme est τριμερής; selon les stoïciens, elle est ὀκταμερής; ce qui ne veut nullement dire qu'ils aient mis huit âmes dans l'homme.

Il ne semble pas qu'il faille attacher beaucoup d'importance à la distinction de deux âmes par les épicuriens et par Lucrèce leur interprète. En effet, ces deux âmes *anima* et *animus*, toutes deux composées d'atomes subtils, manquent d'une essence propre, ne différant l'une de l'autre que par le siége qu'elles occupent dans le corps et par le degré de subtilité des atomes. L'*anima* n'est que la partie de l'*animus* qui ne résidant pas dans la tête, est répandue dans tout

1. Les stoïciens romains, tout en conservant l'unité de l'âme, traduisirent μέρη par *membra*. « Tum de animo cœpit inquirere unde esset, ubi, quamdiu, in quot membra divisus. » Senec., *Epist.* xc.

le reste du corps, et dont les atomes sont moins subtils que ceux de l'animus [1].

L'animisme stoïcien fut surtout combattu par Galien.

Galien est, après Hippocrate, le plus grand nom que nous ait légué la médecine ancienne. Il n'a pas seulement cultivé la médecine, mais aussi la philosophie où il s'est distingué, sinon comme esprit original, au moins comme historien et comme critique. Il faut chercher sa doctrine sur l'âme dans les deux traités : *L'âme suit le tempérament du corps*, et le *Parallèle des dogmes de Platon et d'Hippocrate* [2].

Le principal objet de ces deux traités est de montrer, contre les stoïciens, qu'il y a trois âmes et, contre Platon, que toutes trois sont également matérielles. Voici comment Galien annonce et résume toute sa doctrine : « Nous avons démontré ailleurs (*Des dogmes de Platon et d'Hippocrate*) qu'il y a trois espèces d'âmes, et que c'est le sentiment de Platon; d'une autre part, que ces trois âmes habitent, l'une dans le foie, l'autre dans le cœur, la troisième dans l'encéphale; enfin que Platon paraît convaincu qu'entre ces espèces ou parties de l'âme, la rationnelle est immortelle. Quant à moi, je n'ai pas d'argument péremptoire pour discuter avec lui si cette opinion est vraie ou fausse [3]. »

1. *De natura rerum*, lib. III.

2. Ce traité a été analysé et discuté dans un savant mémoire de M. Chauvet que nous avons consulté. (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*, sept. 1857.)

3. *Des mœurs de l'âme*, etc., traduction de M. Daremberg. Paris, 1854, vol. I, p. 52.

Pour faire l'âme matérielle, il s'appuie sur l'autorité d'Aristote, dont il interprète, à notre avis, inexactement la doctrine. L'âme et la forme ne sont qu'une seule et même chose dans Aristote; or la forme n'étant, selon Galien, que le simple arrangement des éléments du corps, que leur harmonie ou leur tempérament, il suit que l'âme a la même nature que le corps, et qu'elle est matérielle. Galien admet d'ailleurs, sans nulle hésitation, toutes les conséquences du matérialisme, il soutient que l'âme est dépourvue de liberté, qu'elle est fatalement inclinée, par sa constitution, au bien et au mal, et que jamais il n'y a lieu pour elle ni au blâme, ni à l'éloge.

Après avoir fait l'âme matérielle, d'après Aristote mal interprété, Galien la partage en trois, en s'appuyant sur Platon, qui lui paraît avoir démontré avec une parfaite rigueur, dans le *Timée*, l'existence de trois essences ou âmes différentes, la raison, le courage et l'appétit. Entre Platon et Aristote, au sujet de l'âme, il trouve la même différence qu'entre Aristote et les stoïciens, au sujet des facultés. Selon les stoïciens, il n'y a qu'une seule faculté dans l'âme, tandis que, selon Aristote, il y en a plusieurs; selon Aristote, il n'y a qu'une âme; selon Platon, il y en a trois. Platon les a localisées dans divers siéges, la tête, le cœur, le foie; mais il a sous-entendu les démonstrations scientifiques, qui seules peuvent justifier cette localisation. Galien cherche à combler cette lacune, en établissant, par des raisons anatomiques et physiologiques, qu'en effet ces trois âmes ont leurs siéges distincts et séparés dans le cerveau, dans le

cœur et dans le foie. Nous n'avons pas à examiner ces preuves, ni à entrer plus avant dans la doctrine de Galien.

Il nous reste à interroger, sur cette même question, la dernière des grandes écoles de l'antiquité, l'école d'Alexandrie. Consultons d'abord Plotin, son principal représentant. L'identité de l'âme et de la vie, enseignée par Platon dans le *Phédon*, se retrouve partout dans les *Ennéades*. Selon Plotin, la vie, absolument distincte de la matière qu'elle informe, est identique avec l'âme ; l'âme a pour essence la vie et donne la vie au corps qu'elle anime ; seule, à la différence du corps, elle possède réellement la vie, sans être sujette à la perdre, parce qu'elle la possède par elle-même. L'identité de l'âme et de la vie est un des principaux arguments de Plotin, comme de Platon, en faveur de l'immortalité. L'âme étant incapable de rien admettre en elle qui soit contraire à ce qu'elle communique, qui soit contraire à son essence, c'est-à-dire à la vie, doit nécessairement être immortelle [1]. Si Plotin reproche à Aristote d'avoir fait de l'âme l'entéléchie du corps, il lui attribue cependant les mêmes puissances, la puissance nutritive, la sensitive avec la raisonnable. La pluralité de ces puissances ne détruit pas l'unité de l'âme : « Dans une semence il y a aussi, plusieurs puissances, néanmoins cette semence est une, et de cette unité naît une multiplicité qui forme une unité [2]. »

L'âme irraisonnable et l'intelligence sont unies en-

1. *IVe Ennéade*, liv. IV, p. 9 et 12.
2. *Ibid.*, liv. IX, t. II, p. 498, traduction de M. Bouillet.

semble, selon Plotin, comme procédant l'une de l'autre ; l'âme irraisonnable est l'acte de l'âme raisonnable et l'âme raisonnable est l'acte de l'intelligence. Chaque partie de l'âme reçoit ainsi sa forme de la partie qui est immédiatement au-dessus d'elle[1]. Par sa seule présence l'âme donne la vie au corps et le rend capable de tous les actes qui s'y rapportent. La diversité de ces actes, selon Plotin, comme selon les stoïciens, ne vient pas de l'âme, qui est tout entière et partout la même, mais de la diversité des organes[2].

Quoique l'âme ait des opérations qui lui sont communes avec le corps, et quoiqu'elle comprenne plusieurs parties différentes, elle ne périt pas, elle ne se décompose pas à la mort. Lorsque les âmes sortent d'ici-bas, celles qui sont purifiées dépouillent aussitôt ce qui leur avait été ajouté dans la génération, les autres s'en affranchissent avec le temps. Quoique les facultés de l'âme végétative ne puissent survivre à la destruction du composé, cependant, selon Plotin, à proprement parler, elles ne périssent pas et si elles cessent d'être présentes au corps, c'est pour remonter au principe dont elles procèdent ; elles continuent de

1. T. II, p. 244, traduction de M. Bouillet.

2. C'est de la même manière que Porphyre concilie la multiplicité des parties de l'âme avec son indivisibilité : « L'âme est indivisible en tant qu'on la considère dans son essence et en elle-même, mais elle a trois parties, en tant qu'unie à un corps divisible, dans les diverses parties duquel elle exerce ses diverses facultés. En effet, ce n'est pas la même faculté qui réside dans la tête, dans la poitrine et dans le foie. Donc, si on a divisé l'âme en plusieurs parties, c'est en ce sens que ses diverses fonctions s'exercent en diverses parties du corps. » Introduction de M. Bouillet à la traduction des *Ennéades*, p. 92.

subsister, mais seulement en puissance. A la mort, l'âme irraisonnable, dit encore Plotin, se sépare du corps avec l'âme raisonnable, mais elle ne subsiste plus qu'en puissance dans le principe dont elle était l'acte. La partie inférieure de l'âme ne périt donc pas par la séparation d'avec le corps, mais elle repasse de l'acte à la puissance au sein de son principe[1]. Enfin, selon Plotin, c'est l'âme elle-même qui façonne son corps[2].

De même que Plotin, Proclus ne multiplie pas les âmes dans l'homme et ne sépare pas l'âme de la vie. L'âme, selon lui, est une, quoiqu'elle ait diverses puissances divisées en deux genres, les forces vitales et les forces intellectuelles, non moins essentielles à sa nature les unes que les autres. L'âme est essence, mais essence vivante; l'âme est une vie, mais intelligente; elle connaît et vit au même titre qu'elle est[3]. Ammonius Saccas, Numénius, Porphyre identifient également l'âme avec la vie[4].

Chez les philosophes alexandrins, comme chez les stoïciens, l'identité de l'âme et de la vie se fonde sur l'unité de l'âme universelle plutôt que sur l'observation de la nature humaine.

Avec Galien, nous ne saurions citer, dans toute l'antiquité, que Philon[5], Plutarque et Jean Philopon

1. T. II, *Ennéade IV*, liv. VII, § 4, traduction de M. Bouillet.
2. T. I, p. 365.
3. Voir l'*Exposition de la doctrine de Proclus*, par M. Berger, p. 81.
4. Voir l'introduction de M. Bouillet, p. 96 et 97.
5. Philon est cité comme partisan de deux âmes par un certain nombre d'auteurs de la fin du moyen âge, entre autres par Toletus, dans son commentaire sur le *Traité de l'âme*. Servius est de ceux qui ont

qui aient pris parti pour la pluralité des âmes dans l'homme. Plutarque, dans son traité sur la vertu morale, semble conclure de la contrariété des sentiments de l'homme l'existence de deux âmes de nature différente, argument que nous retrouverons dans les temps modernes. Jean Philopon, dans son commentaire peu exact du *Traité de l'âme*, convertit, de même que Simplicius, les diverses puissances attribuées par Aristote à une seule et même âme, en trois âmes, l'âme végétative, l'âme animale, l'âme raisonnable, chacune avec une substance particulière. Quant à l'unité de l'âme, nécessaire à l'unité de l'homme, elle résulte, suivant lui, de l'harmonie, de la sympathie constante de ces trois âmes et de la subordination à l'âme raisonnable des deux âmes inférieures, qui sont comme ses instruments; συμπάθεια, voilà le lien merveilleux qui les ramène à l'unité. Ainsi, dit-il, on considère l'âme et le corps comme une unité, bien qu'ils ne soient pas un réellement, à cause de leur harmonie[1]. C'est sur l'autorité de Philopon que s'appuieront, au moyen âge, la plupart des partisans de la pluralité des âmes.

interprété les doctrines de Platon et d'Aristote dans le sens de la pluralité des âmes. Aussi, dans son commentaire du sixième livre de l'*Énéide*, il donne généreusement à Anchise quatre âmes dans le ciel et quatre ombres dans les enfers.

1. Ἐξῆπται γὰρ προσεχῶς τῆς λογικῆς ἡ ἄλογος, τῆς δὲ ἀλόγου ἡ φυσική· δια δὲ τὴν γινομένην ἐκ τῆς συναφείας ταύτης συμπάθειαν μίαν φαμέν.

CHAPITRE VII

Les Pères de l'Église.

Les Pères de l'Église. — Abus de leur autorité et fausse interprétation de leur doctrine par l'école de Montpellier. — Prétendus textes de saint Paul en faveur du duodynamisme. — Sentiment commun des Pères de l'Eglise favorable à l'unité de l'âme humaine. — Saint Grégoire de Nysse. — La nature humaine constituée par une âme unique et non par un assemblage de plusieurs âmes. — Image de la génération des diverses énergies de l'âme. — Saint Basile. — Saint Chrysostome. — Symbole de saint Athanase. — Saint Jean Damascène. — Pères de l'Eglise latine. — Tertullien. — Animisme de saint Augustin. — Argument de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. — Définition de l'âme. — La vivification premier degré de l'âme. — C'est la même âme qui par sept degrés s'élève de la vie végétative jusqu'à la vision de Dieu. — Polémique de saint Augustin contre les deux âmes des Manichéens.

On a vu que la philosophie ancienne, sous la double influence de Platon et d'Aristote, s'est prononcée à peu près tout entière en faveur de l'identité de l'âme et de la vie.

Les noms et l'autorité des Pères de l'Église ont été si souvent, de même qu'Hippocrate, invoqués en sens contraire, que nous croyons bien faire de nous arrêter, quelques instants, à rechercher quel a été leur vrai sentiment, sans cependant y attacher la même importance que les partisans de Stahl ou de Barthez.

Il s'agit tout simplement pour nous d'un point d'histoire à éclaircir. Au patronage d'Hippocrate l'école de Montpellier voudrait joindre celui des apôtres et des Pères de l'Église, pour faire sans doute du double dynamisme, non-seulement un dogme médical, mais un dogme théologique. Parcourez les ouvrages de M. Lordat et de ses disciples, à chaque page vous rencontrez, en faveur d'une âme purement vitale, ou d'une seconde âme inférieure à l'âme raisonnable, des citations de saint Paul, de saint Basile, de saint Grégoire de Nysse, de saint Augustin. A les croire sur parole, ils auraient pour eux tous les apôtres, tous les Pères de l'Église, toute la théologie chrétienne, et l'animisme ne serait rien moins qu'une hérésie au premier chef. Détruisons leur illusion, rétablissons, comme il est facile, le véritable sens des doctrines et des traditions qu'ils font, si maladroitement pour eux, intervenir dans une discussion purement scientifique.

Commençons par saint Paul que les duodynamistes, anciens[1] et modernes, se plaisent à citer en leur faveur. Il faut bien de la bonne volonté pour voir deux âmes, avec M. Lordat, dans les passages où l'Apôtre oppose l'esprit et la chair, l'homme nouveau et le vieil homme, la loi de l'entendement et la loi des membres, comme si cette opposition n'existait pas au sein d'une seule et même âme sollicitée par des motifs divers. Nous ne pouvons donner un autre sens à ce fameux

1. Manès, qu'on nous pardonne ce rapprochement qui, de notre part, n'a rien de bien dangereux, invoquait aussi l'autorité de saint Paul en faveur de sa doctrine de deux âmes dans l'homme. (Voir l'*Histoire des dogmes des Manichéens*, par Beausobre, liv. VII, chap. I.)

verset de l'épître aux Romains (VII, 23) : « Video aliam « legem in membris meis repugnantem legi mentis « meæ. » Nous ne pensons pas qu'il soit fait davantage allusion à la séparation du principe vital d'avec l'âme dans cet autre passage, où saint Paul dit de la parole divine : « Vivus est sermo Dei, et efficax, et penetra- « bilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad « divisionem animæ et spiritus. » (*Ep. ad Hebræos*, IV, 12). L'apôtre ne veut-il pas dire seulement que la parole divine pénètre jusqu'à ce fond de l'âme qui est la racine commune de la vie et de la pensée?

On invoque encore contre l'animisme cet autre passage : « Ut integer spiritus vester, et anima, et corpus... servetur. » (*Ep. ad Thessalonicenses*, V, 23.) Mais si saint Paul distingue *anima* et *spiritus*, rien ne prouve qu'il les sépare. Ce qu'il entend par *spiritus* est la partie la plus élevée de l'âme, mais non une âme à part. Telle est l'interprétation qu'en donnent saint Grégoire de Nysse, saint Augustin[1] et Estius, un des commentateurs les plus autorisés de saint Paul[2]. Selon Estius, *anima* et *spiritus* ne sont que des points de vue divers sous lesquels on peut considérer l'âme.

Non-seulement il faut que le duodynamisme re-

1. *De anima et ejus origine*, lib. IV, cap. XXII, t. XII de l'édition Migne.

2. Est autem eadem res anima, a quo dicitur corpus animale, et spiritus, a quo dicitur spirituale. Sed in anima, secundum morem Scripturæ, solet intelligi vita vegetabilis, in spiritu nuda vis operativa ; ut videlicet anima accipiat appellationem spiritus, quatenus per se et sine externo subsidio, conservat, movet ac regit corpus vivens. (*Commentarii, cap.* XV, *Epistolæ primæ ad Corinthios.*)— Notons que M. Lordat fait aussi d'Estius, comme de saint Paul, un double dynamiste.

nonce à l'autorité de saint Paul, mais qu'il se résigne à reconnaître pour des adversaires tous les principaux Pères de l'Église grecque et de l'Église latine, sauf de rares exceptions[1]. Soit qu'ils commentent le passage de la *Genèse* sur la création de l'homme, soit qu'ils aient en vue le dogme de la résurrection, soit qu'ils combattent les Manichéens, ils s'accordent, d'après Suarès, dans cette doctrine, que l'âme raisonnable est la forme du corps et qu'elle la vivifie[2]. Nous sommes d'ailleurs en mesure de prouver par des textes la vérité de ce témoignage.

« Le grand saint Grégoire de Nysse, nous dit M. Lordat, le Père des Pères, a enseigné une anthropologie

1. Nous citerons, parmi ces exceptions, saint Clément d'Alexandrie, qui, dans les *Stromates*, liv. VI, chap. XVI, met au nombre des parties essentielles de l'homme, non-seulement son corps, mais aussi son âme charnelle (σωματικὴ ψυχὴ, πνεῦμα ἄλογον, σαρκικὸν) qu'il oppose, à ce qu'il semble, comme une autre substance, à l'âme raisonnable (λογικὴ ψυχή, νοῦς). Nous ne sommes cependant nullement assuré que saint Clément d'Alexandrie en fasse réellement des âmes diverses. Origène aussi, dans ses *Principes*, semble considérer comme un être à part une âme sensible et corporelle (ψυχή), qui sert d'intermédiaire entre ce qui, dans l'homme, est appelé l'esprit de Dieu (πνεῦμα) et le corps. La raison ou l'esprit, l'âme corporelle et la chair, tels sont, suivant Origène, les trois éléments essentiels dont l'homme est composé. On peut encore citer Tatien, qui met dans l'homme deux esprits, dont l'un s'appelle âme, et l'autre, plus excellent que l'âme, qui est à l'image de Dieu. (*Orat. contra gent.*) La doctrine de la pluralité des âmes se trouve chez les Manichéens, les Basilidiens et en général chez tous les Gnostiques. Basilide admettait autant d'âmes qu'il y a de formes et d'espèces de passions.

2. Hæc est communis sententia Patrum quam potius ut notam supponunt, quam illam specialiter disputant aut confirmant. Nam imprimis exponentes hominis creationem et verba illa : Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem, dicunt rationalem animam vivificare corpus humanum, utique tanquam veram ejus formam, qua ingrediente, vivificatur, recedente, moritur, redeunte, resurgit. (*Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII, in vol. III édit. Venet., 1740, en 23 vol. in-fol.)

semblable à la nôtre [1]. » Nous allons droit, pour en chercher la preuve, au chapitre indiqué du *Traité de la formation de l'homme* [2], et nous y trouvons tout le contraire. Selon saint Grégoire de Nysse, il y a trois grandes divisions à établir dans la puissance vitale, ζωτικὴ δύναμις : 1° la vie nutritive, mais dépourvue de sentiment; 2° la vie à la fois sensitive et nutritive; 3° la vie raisonnable qui est parfaite, c'est-à-dire, qui comprend, en même temps que la raison, la nutrition et le sentiment. Mais que personne en raison de cela, ajoute saint Grégoire de Nysse, n'aille supposer que dans le composé humain il entre trois âmes, circonscrites dans des limites déterminées, en sorte que la nature humaine serait un assemblage de plusieurs âmes. L'âme vraie et parfaite est aussi une par sa nature [3]. Il est impossible, à ce qu'il nous semble, de se prononcer d'une manière plus explicite en faveur d'une âme unique. C'est la doctrine que saint Grégoire soutient, non-seulement dans le *Traité de la formation de l'homme*, mais dans le *Dialogue sur l'âme et la résurrection*, où il attaque, chez Platon et chez Origène, la doctrine contraire de la pluralité des âmes et où il interprète saint Paul comme nous venons de le faire. *Anima*, *spiritus* et *corpus*, selon saint Grégoire de Nysse, ne signifient pas, dans saint

1. *Réponses aux objections contre la dualité du dynamisme humain*, p. 37.

2. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 41.

3. Μηδεὶς διὰ τούτων ὑπονοείτω τρεῖς συγκροτεῖσθαι ψυχὰς ἐν τῷ ἀνθρωπίνῳ συγκρίματι, ἐν ἰδίαις περιγραφαῖς θεωρουμένας, ὥστε συγκρότημά τι πολλῶν ψυχῶν τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν εἶναι νομίζειν. Ἀλλ' ἡ μὲν ἀληθής τε καὶ τελεία ψυχὴ, μία τῇ φύσει ἐστίν.

Paul, trois substances différentes, mais trois degrés de vie que Dieu a mis dans l'homme. Enfin, comme Aristote, il place parmi les facultés de l'âme, avec l'intelligence et la sensibilité, la faculté nutritive.

Voici, d'ailleurs, l'image ingénieuse par laquelle il rend sensible sa pensée sur l'ordre et la génération de ces diverses énergies. L'énergie nutritive, antérieure à toutes les autres, est comme la racine de la plante cachée dans le sein de la terre, qui, malgré sa faiblesse, suffit à nourrir la plante tout entière. La plante se met à croître et montre sa tige au soleil, alors aussi commence à se montrer, comme une fleur, la grâce de la sensibilité. La plante atteint enfin une grandeur convenable ; l'énergie intellectuelle brille alors, comme un fruit proportionné au développement du corps, dont les organes vont lui servir d'instrument et marquer ses progrès[1]. Ainsi, comme une plante, qui se développe depuis la racine jusqu'au fruit, l'âme se développe depuis l'énergie vitale jusqu'à la raison.

Selon saint Basile, comme selon saint Grégoire de Nysse, vie et intelligence ne sont que la double puissance d'une seule et même âme. Il suffit, pour s'en assurer, de lire le chapitre II des *Constitutions monastiques* intitulé : « Comment il faut modérer les pensées de l'âme, et que le corps n'est pas un mal, comme quelques-uns l'ont conjecturé. » Ψυχή et νοῦς, ne sont pas, dit-il, comme quelque chose d'autre dans un autre, mais une seule et même chose, la puis-

1. Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου, 29. Consulter la thèse de M. l'abbé Bouëdron, *Sur les doctrines psychologiques de saint Grégoire de Nysse*, Nantes, 1861.

sance raisonnable étant naturelle à l'âme, ψυχή, et non pas adventice. L'âme fait jaillir, pour ainsi dire de son fond, à un moment donné, cette puissance raisonnable qui a été, dès l'origine, déposée en elle par la sainte Trinité dont elle est l'ouvrage.

Avec la puissance raisonnable, qui sort de son essence même, l'âme comprend la puissance vitale : Διττὴν γὰρ οἶμαι τῆς ψυχῆς ἔγωγε εἶναι τὴν δύναμιν, μιᾶς καὶ τῆς αὐτῆς ὑπαρχούσης, τὴν μέν τινα τοῦ σώματος ζωτικὴν, ἣν δὲ καὶ λογιστικὴη ὀνομάζομεν. Il ajoute que la puissance vitale pénétrant le corps intimement, l'âme, en vertu de cette union, le régit naturellement, sans l'intelligence et la réflexion. De même, dit-il, qu'il n'est pas possible que le soleil n'éclaire pas tout ce que frappent ses rayons, de même il est impossible que l'âme ne vivifie pas le corps auquel elle est jointe [1]. Saint Chrysostome, dans son commentaire sur la création de l'homme, dit que la puissance vitale est l'essence de l'âme : Πρότερον ἀπὸ τοῦ χοὸς τὸ σῶμα δημιουργεῖται καὶ μετὰ ταυτα ἡ ζωτικὴ δύναμις αυτῷ δίδοται, ὅπερ ἐστὶν ἡ τῆς ψυχῆς οὐσία [2].

Citons, dans la traduction latine, un passage du symbole d'Athanase, dont l'importance est grande au point de vue théologique : « Fides autem catholica « hæc est... Perfectus homo ex anima rationali et hu- « mana carne subsistens... Sicut anima rationalis et « caro unus est homo ; ita Deus et homo unus est

1. Voir le tome III des *Œuvres de saint Basile*. Paris, 1637, 3 vol. in-folio.

2. *Hom.* XIII *in Genesim*. Édit. Gaume, vol. III, p. 121. Paris, 1835.

« Christus. » Il n'y a donc pas autre chose dans l'homme que l'âme raisonnable et le corps [1].

A ces Pères de l'Église grecque nous ajouterons saint Jean Damascène, en remontant jusqu'au huitième siècle, pour témoigner de la continuité de la même tradition et de la même doctrine. Saint Jean Damascène se prononce d'une manière non moins explicite en faveur de l'animisme. L'âme, *anima*, n'a point, dit-il, d'intelligence qui soit autre qu'elle-même, et l'intelligence n'en est que la partie la plus pure : « Jam vero anima « est viva, simplex ac corpore vacans substantia, cor- « poreorum oculorum sensum suapte naturâ fugiens, « immortalis, rationalis et intelligentiæ particeps, « figuræ expers, organico corpore utens, eique vitam, « incrementum, sensum et gignendi vim tribuens, « non aliam sejunctam a se mentem habens; mens « quippe nihil aliud est quam purissima ipsius pars; « quod enim oculus in corpore, hoc mens est in « anima [2]. »

Comme les Pères de l'Église grecque, les Pères de l'Église latine se sont en général prononcés en faveur d'une âme, principe unique de la vie et de la pensée. Lactance, il est vrai, déclare inextricable la question de savoir si l'âme et l'esprit, *anima et animus*, sont une seule et même chose : « Sequitur alia, et ipsa « inextricabilis quæstio, idemne sit anima, et ani- « mus; an vero aliud sit illud quo vivimus, aliud

1. Ce passage est cité par Suarès, *Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII. Le P. Ventura n'a pas manqué de l'opposer à M. Lordat pour prouver que le duodynamisme est une hérésie.

2. *De orthodoxa fide*, cap. XII.

« autem quo sentimus et sapimus[1]. » Mais Tertullien, saint Augustin, saint Ambroise, ne l'ont nullement jugée inextricable. Tertullien, dans le *De anima*, enseigne qu'on doit croire, d'après Platon, et aussi, conformément à la foi, que l'âme est une et simple quant à la substance[2].

Insistons davantage sur saint Augustin, et à cause de l'autorité qui s'attache à son nom, et parce que sa doctrine a été étrangement défigurée par les adversaires de l'animisme. Nulle part cependant l'animisme n'est plus clair et plus complet que dans le premier et le plus grand des Pères de l'Église latine.

Pour ne pas s'y tromper, il suffisait, sans avoir étudié les œuvres de saint Augustin lui-même, d'avoir lu Cabanis, qui a exactement exposé sa doctrine, dans les *Révolutions de la médecine*. Saint Augustin, sans doute, distingue, comme tout le monde, la vie et la raison, mais nulle part il n'en fait des êtres séparés. Partout, au contraire, il enseigne que l'âme qui pense est la même âme que celle qui anime le corps ; partout, comme les Platoniciens, et surtout comme Plotin, il identifie l'âme et la vie. Dans un chapitre de son *Traité de l'immortalité de l'âme* intitulé : *Animus vita est, sic vita carere non potest*[3], il reproduit l'argument du *Phédon* : L'âme

1. *De opificio Dei*, cap. XVIII.

2. Pertinet ad statum fidei simplicem animam determinare, secundum Platonem, id est uniformem duntaxat substantiæ nomine.

3. Nulla res seipsa caret. Est autem animus vita quædam, unde omne, quod animatum est vivere, omne autem inanime, quod animari potest, mortuum, id est vita privatum, intelligitur. Non ergo potest animus mori. Nam si carere poterit vita, non animus sed ani-

est la vie, l'âme apporte partout la vie avec elle, et en conséquence ne peut recevoir la mort, *anima vivificans*. L'âme, selon saint Augustin, est vivifiante, c'est une force qui vivifie le corps : *anima vis quædam qua corpus vivificatur*.

Or, cette âme, principe de vie, n'est pas autre que l'âme, principe de la pensée, comme cela se voit plus clairement encore dans le *De quantitate animæ*. Laissant de côté les arguments, tantôt solides, tantôt plus subtils et plus ingénieux que solides, par lesquels saint Augustin démontre la spiritualité, nous passons à la définition qu'il donne de l'âme : *substantia quædam rationis particeps et regendo corpori accommodata*[1]. Par cette définition, on voit que saint Augustin donne à l'âme raisonnable le gouvernement du corps, que le corps n'est pas une prison où elle est renfermée, mais un instrument fait pour elle comme elle est faite pour lui. Il reste néanmoins à savoir quelles sont les bornes de ce gouvernement, s'il est restreint aux organes du mouvement volontaire, ou s'il s'étend à tous les organes de la vie, sans exception. Le chapitre où il énumère et décrit toutes les puissances de l'âme, depuis la plus humble jusqu'à la plus élevée[2], ne peut laisser aucun doute sur ce point. Selon saint

matum àliquid est... Hæc autem vita quæ deserit, ea quæ moriuntur, quia ipsa est animus, et seipsam non deserit ; non moritur animus. *De immortalitate animæ* (cap. IX). Ce même argument se trouve aussi dans le traité de saint Ambroise, *De bono mortis*. L'âme, selon saint Ambroise, ne peut mourir parce qu'elle est la vie, et qu'étant la vie, elle est opposée à la mort. On voit quelle a été la fortune de l'argument du Phédon, de Platon à Plotin, de Plotin aux Pères de l'Eglise.

1. *De quantitate animæ*, cap. XIII.
2. Cap. XXXIII.

Augustin, comme selon Aristote et selon Plotin, il y a une hiérarchie des puissances de l'âme, une échelle de degrés de purification et de perfectionnement par lesquels l'âme doit monter jusqu'à Dieu. Or le premier de ces degrés, *primus gradus animæ*, le seul que nous ayons ici à considérer, est celui de la vivification [1].

L'âme, à son premier degré, n'est que puissance vivifiante et elle n'opère dans l'homme que ce qui lui est commun avec les plantes et les animaux : « hæc « igitur anima, quod cuivis animadvertere facile est, « corpus hoc terrenum atque mortale præsentia sua « vivificat, colligit in unum, atque in uno tenet, « diffluere atque etiam contabescere non sinit, ali- « menta per membra æqualiter, suis cuique redditis, « distribui facit, congruentiam ejus modumque con- « servat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in « crescendo atque gignendo. Sed hæc etiam homini « cum arbustis communia videri queunt, hæc enim « etiam dicimus vivere ; in suo vero quiquid illorum « genere custodiri, ali, crescere, gignere videmus « atque fatemur. » Ce premier degré est celui de la vie végétative, qui est commun à l'homme et aux plantes. En montant un second degré, nous arrivons à la vie sensitive : « ascende itaque et alterum gradum et vide quid possit anima in sensibus ubi evidentior manifestiorque vita intelligitur [2]. Cette vie

1. C'est le nom qui caractérise le mieux ce premier degré et c'est le nom qui lui est donné dans le *De spiritu et anima* qui, s'il n'est pas de saint Augustin, a été certainement composé d'après lui et avec ses ouvrages.

2. *De quantitate animæ*, cap. XIII.

sensitive est commune à l'homme et à l'animal. Mais en montant un nouveau degré, nous arrivons à la vie intellectuelle, au raisonnement qui est le propre de l'homme.

Au-dessus de l'intelligence, saint Augustin admet encore quatre degrés, dont le dernier est la vision contemplative de Dieu et le pur amour [1]. Nous n'avons pas à l'accompagner jusqu'au terme de cette purification et de cette ascension de l'âme ; il importe seulement pour nous de remarquer, que ce ne sont pas des âmes successives, mais la même âme qui s'est ainsi élevée de la vie végétative jusqu'à la vision de Dieu, la même âme comprenant également en elle toutes ces puissances si diverses, si inégales en dignité, depuis celles qui sont communes à tous les hommes jusqu'à celles qui sont le privilége des saints [2].

1. Habet septem actionis gradus quibus vires suas et potentiam ostendit. (*Ibid.*) — Ces sept degrés ont été énumérés en vers latins au moyen âge :

> Vis animæ septem proprios sibi vindicat actus :
> Vivificat, sentit, varias amplectitur artes, etc.

2. Voici encore d'autres passages qui confirment, s'il était nécessaire, l'animisme de saint Augustin. Expliquant ce texte de la Genèse : Non feriamus eum in animam, il dit : « Hoc loco nomine animæ vitam corporis animati significat, per efficientem id quod efficitur. (*Locutiones de Genesi in* XXXVII, 22e édit. Gaume, t. IV.) Voici comment il interprète ces paroles du Psalmiste : *Misit saturitatem in animam eorum* : Non est illa saturitas de qua dicitur : *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam, quoniam ipsi saturabuntur.* Itaque hoc loco animam non secundum id quod rationalis est dixit, sed secundum id quod animans corpus animal facit. (*Enarratio in psalmum* CXV, édit. Gaume, t. IV.) Il dit ailleurs : Hoc corpus inspirata anima regit, eademque rationalis. *De Trinitate,* liv. III, cap. II.

Les deux âmes des Manichéens, que saint Augustin a si vivement combattus [1], ne correspondent pas, il est vrai, exactement aux deux âmes, l'une purement vitale, l'autre purement intelligente des duodynamistes. C'étaient deux âmes, toutes deux intelligentes, à un certain degré, l'une dérivant du bon, l'autre du mauvais principe ; l'une se servant de l'intelligence pour le bien, l'autre pour le mal. Mais par toute cette polémique, on voit mieux encore que saint Augustin n'admet en aucune sorte deux âmes dans l'homme, pas plus au sens de Barthez qu'au sens des Manichéens. D'ailleurs, un de ses principaux arguments contre les Manichéens, c'est que toute âme, étant vie, ne peut dériver que de Dieu, source de toute vie : anima omnis, cum vita quædam sit, non nisi a Deo vitæ fonte esse potest [2].

Enfin saint Augustin, comme le fera Stahl, attribue à l'âme seule les maladies du corps : « una corporis facit morbidas perturbationes [3].

Ainsi il ne peut y avoir aucun doute sur le sentiment des Pères de l'Église en général, et de saint Augustin

1. *De duabus animis contra Manichæos*, lib. I, t. VIII de l'édition Migne.

2. Cap. I.

3. *De musica.* Voir la thèse de M. Legoff : « Quid de vi vitali patres aut doctores Ecclesiæ senserint. » Paris, Durand, 1865. M. Legoff nous semble tout à fait dans le faux quand il conclut en disant qu'on a attribué à tort l'animisme à la plupart des Pères ou des docteurs de l'Eglise. Avec sa thèse elle-même on peut prouver le contraire. Ses arguments n'ont aucune valeur contre l'animisme que nous avons attribué à saint Grégoire de Nysse. Cela résulte non-seulement des textes que nous avons cités, mais de ceux qu'il a cités lui-même, et dont la clarté prévaut sur tous les passages d'un sens douteux qu'il leur oppose en faveur du sentiment contraire

en particulier, en faveur de l'identité de l'âme raisonnable et de la vie[1]. Assurément saint Augustin a une idée bien haute de l'âme et de ses destinées ; cependant il ne la croit ni souillée ni dégradée, comme certains médecins de Paris ou de Montpellier, parce qu'à des vertus et à des puissances d'un ordre supérieur, elle ajoute l'énergie vitale.

1. Dans sa *Philosophia christiana, vel Sanctus Augustinus de philosophia universim*, le P. André Martin, plus connu sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, quoiqu'il s'efforce d'interpréter saint Augustin dans le sens du cartésianisme, et qu'il lui attribue l'automatisme des bêtes, reproduit cependant fidèlement en ce point sa vraie doctrine. Il définit, en effet, l'âme, principe de vie, et lui donne pour première faculté *vis animandi*.

Il faut consulter sur saint Augustin le savant ouvrage de M. Ferraz, couronné par l'Académie française : La *Psychologie de saint Augustin*, in-8°, Paris, Durand, 1862.

CHAPITRE VIII

L'animisme au moyen âge.

Importance et intérêt de la question au moyen âge. — Divers intermédiaires entre l'animisme des anciens et celui de la scolastique, Gennadius, Cassiodore, Boëce. — Abélard. — Problème posé par Héloïse à Abélard. — Hugues de Saint-Victor. — Analogie avec Stahl et Perrault. — Albert le Grand. — Définition de l'âme. — Objections contre la pluralité des âmes.—Saint Thomas. — L'âme premier principe de vie et forme substantielle.—Différence de l'âme humaine et de l'âme des animaux. — Argument tiré de l'identité de l'âme et de la vie en faveur de l'immortalité. — L'âme intellective principe des opérations de la vie. — Critique de la définition de l'homme par Platon. — Le corps n'est pas la prison, mais l'auxiliaire providentiel de l'âme. — Plusieurs âmes diverses en essence ne peuvent exister dans un même homme. — Comment l'âme intellective comprend en elle la puissance végétative et sensitive. — De la succession des formes inférieures et supérieures dans un même être. — Anéantissement des formes inférieures pour faire place aux formes supérieures. — Objections contre cette doctrine de saint Thomas. — Saint Thomas et le Père Ventura.

La question de l'unité ou de la pluralité des âmes dans l'homme a joué un rôle dans les écoles philosophiques du moyen âge. Voici ce qu'en dit Suarès, grand théologien et habile commentateur d'Aristote, au commencement du dix-septième siècle : *est celebris hæc quæstio in homine, an in eo principium vegetandi, sentiendi et ratiocinandi sint tres animæ realiter dis-*

tinctæ[1]. Appuyée sur Aristote et sur saint Augustin, la doctrine de l'unité de la forme n'a pas cessé d'être la plus répandue et la plus autorisée. Dans presque toutes les définitions de l'âme des docteurs du moyen âge, est compris l'attribut de la vie : *vivificando corpori accommodata*[2]. De la philosophie cette doctrine passe dans la théologie elle-même et nous la verrons, consacrée par deux conciles, devenir un article de foi.

De nombreux intermédiaires rattachent l'animisme d'Albert le Grand et de saint Thomas à saint Augustin. Gennadius, prêtre ou évêque de Marseille au cinquième siècle, dit, dans son *Traité des dogmes ecclésiastiques*, si souvent cité par les théologiens, et longtemps attribué à saint Augustin lui-même : « Nous n'admettons pas qu'il y ait deux âmes dans l'homme, une âme animale cachée dans le sang et principe de la vie du corps, et une âme spirituelle, siége de la raison. Nous reconnaissons une seule âme qui à la fois vivifie le corps, en l'unissant à lui, et se dirige elle-même par sa raison [1]. »

1. *Tractatus de anima*, lib. I, cap. VI.
2. Voir les diverses définitions de l'âme, rapportées par Vincent de Beauvais, au commencement du livre XXIII du *Speculum naturale*.
3. « Neque duas animas esse dicimus in uno homine... unam animalem qua animatur corpus et quæ immixta sit sanguini ; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret. Sed dicimus unam esse eamdemque animam in homine, quæ et corpus societate vivificet, et semetipsam sua ratione disponat. » (*De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XV.) « Non est tertius in substantia hominis spiritus, sed spiritus ipsa est anima; pro spirituali natura, vel pro eo quod spiret in corpore spiritus appellatur. Anima vero ex eo vocatur quod ad vivendum, vel ad vificandum animat corpus. » (Cap. XX.) — Ce traité se

Cassiodore, dans son *Traité de l'âme*, attribue à l'âme les mêmes fonctions vitales que saint Augustin : tota est ergo anima in partibus suis, nec alibi minor, alibi major est ; sed alicubi intentius, alicubi remissius, ubique tamen vitali intentione porrigitur. Colligit corpus in unum atque copulat; membra non sinit fluere, nec contabescere, quæ vitali vigore custodit, alimenta competentia ubique dispergit, congruentiam in eis modumque conservans.

Le langage un peu équivoque de Boëce, dans son *Traité des divisions*, pouvait donner à penser qu'il avait distingué plusieurs âmes, et non pas diverses puissances d'une âme unique; mais Abélard soutient qu'il faut l'interpréter dans le dernier sens et ne veut pas qu'on soupçonne Boëce de double ou de triple dynamisme [1].

Abélard est donc un partisan de l'unité de la forme. Après avoir traité de la division selon les parties, il passe, dans sa *Dialectique*, à la division selon la forme, dont il donne pour exemple la division de l'âme en ses trois puissances : cum animam tribus potentiis partimur, potentia scilicet vegetandi, sentiendi, discernendi, quarum quidem in plantis unam tantum

trouve à l'appendice du tome VIII de l'édition de saint Augustin par les Bénédictins, et à la fin du tome X de l'édition Migne.

1. « Sed nunc etiam verba quibus hujusmodi divisionem protulit inspiciamus : « Et animæ, inquit, alia pars in virgultis, alia in animalibus ; et ejus quæ est in animalibus, alia rationalis, alia sensibilis, et rursus hæc aliis divisionibus dissipantur. » Cum dixerit animæ partem aliam esse in virgultis, aliam in animalibus, partes non in speciebus animæ, sed in potentiis sunt accipiendæ. (Dialecticæ pars quinta, liber Divisionum et definitionum.) *Ouvrages inédits d'Abélard*, édit. Cousin. Paris, 1836, in-4°, p. 472.

exercet, quæ est vegetabilitas, secundum quam crescunt; in animalibus autem duas, eamdem scilicet et sensibilitatem; in homine vero tres simul continet, id est, consilium cum superioribus, scilicet rationalitatem[1]. Parmi ces diverses puissances la puissance végétative seule est inhérente à l'essence même de l'âme, tandis que les deux autres ne sont inhérentes qu'à certaines sortes d'âmes, la sensibilité à l'âme de l'animal, la rationalité à l'âme de l'homme.

Héloïse, de même qu'Abélard, ne croit pas à l'existence de deux esprits dans l'homme. Pour l'interprétation de ce passage de l'Epître de saint Paul aux Thessaloniciens (I, v, 23): « ipse autem Deus pacis sanctificet vos per omnia, ut integer spiritus vester, et anima et corpus sine querela in adventu Jesu Christi servetur, » elle consulte Abélard : Qu'est-ce que l'esprit et qu'est-ce que l'âme? L'âme n'est-elle donc pas l'esprit, ou bien y a-t-il deux esprits dans l'homme[2]?

Abélard répond à Héloïse que l'Apôtre, par *spiritus*, a entendu la raison, par *anima*, la volonté, qui sont des facultés d'une seule et même âme, et nullement deux âmes différentes[3].

Pour Hugues de Saint-Victor, comme pour Abélard,

1. Nous pouvons encore mentionner ici Isidore de Séville qui dit de l'âme : « Pro efficientiis causarum diverse nomina sortita est anima. Nam et memoria mens est ; dum ergo vivificat corpus anima est, etc. (*Originum liber*, lib. XI, cap. I.)

2. « Quid est spiritus et anima, tanquam anima non sit spiritus, aut duo spiritus sint in homine. » *Opera Petri Abælardi*, édit. Cousin, 2 vol. in-4°, *Problema Heloissæ* 28, t. I, p. 276.

3. Solutio Abælardi. — Spiritum pro ratione, hoc est animi discretione, hoc loco ponit Apostolus, sicut et ibi : Spiritus adversus carnem. Tale est ergo, Integer sit spiritus vester, hoc est ratio ita

âme et esprit n'expriment pas deux êtres différents, mais un seul et même être, qui est l'esprit, en tant que substance douée de raison et l'âme, en tant que vie du corps. Les propriétés sont diverses, l'essence est la même. Mais, selon Hugues de Saint-Victor, c'est l'esprit, en tant que doué de raison, qui est la substance, tandis que l'âme n'en est qu'une faculté, la faculté organique ou vivifiante. En conséquence, il ne sépare pas l'exercice de la puissance vitale de l'exercice de la raison, par où il devance Stahl et Claude Perrault qui tous deux, nous le verrons, font agir l'âme avec raison et prévoyance, et non avec l'instinct seul, dans les fonctions de la vie. Le corps, selon Hugues de Saint-Victor, ne peut ni vivre ni naître sans la raison; d'où il conclut qu'il n'y a pas deux âmes, l'une sensible et l'autre rationnelle, l'une par laquelle l'homme vit, et l'autre par laquelle il est intelligent, mais une seule et même âme, qui vit en elle-même par l'intelligence et qui vivifie le corps par le sens[1].

Les deux plus grands docteurs du moyen âge, Albert le Grand et saint Thomas, achèvent de consacrer l'ani-

perfecta vel incorrupta ut in nullo per errorem exorbitet a veritate. Animam vero dicit voluntatem, juxta illud : « Qui amat animam suam perdet eam. »

1. Anima et spiritus idem sunt in homine, quamvis aliud anima notet, et aliud spiritus. Spiritus namque ad substantiam dicitur, et anima ad vivificationem. Eadem est essentia, sed proprietas diversa. Nam unus idemque spiritus ad seipsum dicitur spiritus, et ad corpus anima. Spiritus est in quantum est ratione prædita substantia rationalis ; anima in quantum est vita corporis.,. Non duæ animæ, sensualis et rationalis, altera qua homo vivat, et altera qua, ut quidam putant, sapiat, sed una eademque anima, et in semetipsa vivit per intellectum, et corpus sensificat per seusum. Humanum namque corpus nec vivere nec nasci sine ratione potest. (*De anima*, xi, 4.) Voir Tennemann, *Histoire de la philosophie*, t. VIII, p. 214.

misme, au sein de la philosophie et de la théologie scolastiques, par leur enseignement et leur autorité.

Dans son commentaire du *De anima*, Albert le Grand reproduit la doctrine d'Aristote sur la nature de l'âme et sur ses facultés : anima est substantia quæ est actus, non tamen quilibet actus naturalis, sed est hujusmodi actus quo animatum vitæ potest agere actiones, définition qui, avec quelques additions, est celle d'Aristote. Comme Aristote aussi, il attribue à l'âme quatre facultés primitives, la force organique, le mouvement, la sensibilité, l'intelligence, directions diverses d'une même force convergeant autour d'un même centre. C'est l'âme raisonnable qui, une quant à la substance, réunit en elle toutes ces forces et donne la forme au corps.

Au nom de l'unité de l'être humain, Albert le Grand attaque la doctrine opposée de deux ou de plusieurs âmes. Certains philosophes latins[1], dit-il, tomben dans une grave erreur à l'égard de l'âme raisonnable, de l'âme sensitive et de l'âme végétative, en les considérant comme trois substances distinctes. S'ils appuient leur opinion de quelques motifs spécieux, nous avons à leur opposer des raisons décisives. En supposant une forme végétative qui rendît l'homme vivant, puis une autre sensitive qui le rendît sentant, etc., il s'ensuivrait que l'homme ne serait pas un être absolument simple et un. Qui maintiendra ces âmes? Qui fera leur

1. Parmi ces quelques philosophes latins auxquels Albert le Grand fait allusion, nous ne pouvons citer qu'Alain des Iles, ou *Alanus ab insula*, moine cistercien du douzième siècle.

unité ? Impossible de répondre que cette unité est celle du corps ; il paraît bien plutôt que c'est le corps dont les différentes parties trouvent dans l'âme le lien qui les unit[1]. Nous allons voir saint Thomas emprunter à son maître les mêmes arguments contre le double ou le triple dynamisme.

Comme Aristote, saint Thomas définit l'âme : le premier principe de vie dans les êtres animés, *anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ vivunt*. De cette définition de l'âme il déduit son incorporalité, à l'encontre de ces anciens philosophes qui, dans leur impuissance, dit-il, de s'élever au-dessus des sens et de l'imagination, pensaient que rien n'existe si ce n'est le corps. Nul corps en effet ne peut être ce premier principe, cette cause suprême de la vie, parce qu'il n'est de la nature d'aucun corps d'avoir la vie en lui-même, sinon tout corps serait vivant. Or un corps n'est vivant qu'autant qu'il est dans des conditions déterminées, conditions qu'il tient d'un autre principe qu'on appelle son acte[2]. L'âme, selon saint Thomas, est l'acte du corps, et c'est en tant qu'acte du corps qu'elle est nécessairement immatérielle. Ce mot acte, dans la langue de saint Thomas, et de la scolastique en général, est synonyme de l'entéléchie ou de la forme d'Aristote.

Après avoir prouvé que l'âme est immatérielle, il prouve qu'elle subsiste par elle-même, qu'elle n'est

1. Passage cité par M. Jourdain, dans son savant ouvrage *Sur la philsophie de saint Thomas*, vol. I, p. 295.

2. *Summa theologiæ*, pars I, quæst. 75, art. 1 : *Utrum anima sit corpus*.

pas un accident, mais une substance [2]. Elle est substance, parce qu'elle agit elle-même ou, ce qui est la même chose, parce qu'elle a une action propre. Cette action propre de l'âme d'où elle tient sa substantialité, c'est la connaissance qui, à la différence du sentiment, ne dépend du corps en aucune façon. On ne peut en effet connaître une chose, dit saint Thomas, qu'à la condition de n'avoir rien de cette chose dans sa nature. Ainsi, pour connaître les choses matérielles, il faut que l'âme n'ait absolument rien de matériel, sinon, chaque corps ayant des qualités propres et déterminées, l'âme répandrait ses propres qualités sur tous les objets, au lieu de percevoir les objets eux-mêmes. L'âme, en tant que connaissante ou intellective, subsiste donc par elle-même, ou, ce qui revient au même, est forme substantielle : *anima intellectiva est forma substantialis.*

Quant aux âmes purement végétatives et sensitives des animaux, comme elles n'ont pas d'action propre, indépendante du corps auquel elles sont unies, elles ne subsistent pas par elles-mêmes et ne sont pas substantiellement distinctes des organes. Que sont-elles donc? Rien, à ce qu'il semble, d'après saint Thomas, que des propriétés des corps, que ce que la figure est à la cire, suivant la comparaison d'Aristote. Non-seulement elles diffèrent par la nature, mais encore par l'origine, de l'âme intellective. La puissance créatrice de Dieu intervient pour la production de l'âme intellective, mais non pour celle de l'âme sensitive, résul-

1. *Summa theologiæ,* quæst. 75, art. 2 : *Utrum anima sit aliquid subsistens.*

tat de l'acte purement physique de la génération, et se transmettant par la semence [1]. Il importe de tenir compte de cette différence, pour bien comprendre la doctrine de saint Thomas sur la manière dont ces âmes se succèdent dans l'homme, depuis le premier degré, jusqu'au plus élevé de son existence.

Parmi les arguments de saint Thomas en faveur de l'immortalité, se place au premier rang l'identité de l'âme et de la vie, qu'il tient de Platon, par l'intermédiaire de saint Augustin. Comme l'âme humaine ne comprend pas d'éléments contraires, elle est incorruptible; comme elle subsiste en soi, elle ne peut périr par aucune cause intérieure accidentelle. D'ailleurs, aucun germe de destruction n'est en elle, étant pure forme, elle est ce qui donne, ce qui porte la vie avec soi. La matière est détruite, quand la forme l'abandonne, et que l'existence en acte lui est ôtée, mais il n'en est pas de même de la forme, à laquelle rien de ce qui la constitue ne peut être ôté; or la forme c'est la vie même, et la vie en elle-même ne meurt pas [2].

Tous les rapports de l'âme et du corps sont compris, d'après saint Thomas, dans cette simple et expressive formule : l'âme est la forme du corps [3]. La forme d'un être est le premier principe par lequel il agit; l'âme est le premier principe de toutes les opérations,

1. Quæst. 75, art. 6, et quæst. 118, art. 1.
2. Saint Bernard donne le même argument : « Immortalis anima est, quoniam cum ipsa sibi vita sit, sicut non est quo cadat a se, sic non est quo cadat a vita. (*In Cant.* sermo 81.) Cité par M. Tissot, *De la vie sans l'homme*, p. 299.
3. Quæst. 76.

de toutes les fonctions de la vie qui s'accomplissent dans les êtres vivants : *anima enim est primum quo nutrimur et sentimus et movemur secundum locum, et similiter quo primum intelligimus*, dit saint Thomas qui traduit Aristote[1]. Ainsi l'âme intellective, l'âme, qui de tous ces actes, accomplit le plus élevé, est la forme du corps humain et n'en remplit pas moins toutes les fonctions de la vie.

Saint Thomas ne goûte pas la célèbre définition de Platon : l'homme est une âme se servant d'un corps. L'âme en effet n'est pas l'homme tout entier, puisque l'homme est composé d'âme et de corps. Platon supprime un des éléments essentiels de notre être, parce qu'il a cru, selon saint Thomas, que sentir, qui est l'opération commune de l'âme et du corps, était le propre de l'âme. Donc l'homme n'est pas l'âme, mais quelque chose composé de l'âme et du corps, un composé substantiel d'âme et de corps, formant un tout naturel, suivant l'expression de Bossuet, fidèle interprète, en ce point, de la doctrine de saint Thomas. Aussi saint Thomas envisage-t-il l'union de l'âme et du corps sous de moins sombres couleurs que Platon et les mystiques. Le corps, dit-il, n'est pas la prison de l'âme ; ce n'est pas un lourd fardeau que l'âme est condamnée à traîner, c'est au contraire son allié indispensable, son auxiliaire providentiel, même pour l'accomplissement de son opération propre qui est de connaître. Il est contre la nature, dit-il encore avec saint Basile, qu'une âme soit sans corps ; l'âme est

1. Quæst. 76, art. 1.

unie au corps, non pour son mal et pour son châtiment, mais pour son bien[1].

Selon saint Thomas, la doctrine qui fait de l'âme la forme du corps, non-seulement n'a pas d'inconvénients, mais offre les plus grands avantages, comparée à la doctrine platonicienne, d'après laquelle l'âme n'est que le moteur, et non la forme du corps. D'abord il est inutile d'imaginer, comme dans l'hypothèse de Platon, des intermédiaires, substantiels ou accidentels, entre l'âme et le corps; l'âme et le corps deviennent inséparables l'un de l'autre et n'existent que par leur union nécessaire. Entre l'âme et le corps il n'est pas plus besoin d'intermédiaire qu'entre la cire et la figure. Si on les disjoint pour introduire entre eux un moyen terme, quel qu'il soit, l'être humain devient impossible. Comment pourrait-il y avoir plusieurs âmes différentes en essence dans le corps de l'homme? L'âme est une, et non multiple; c'est un point qui, aux yeux de saint Thomas, est de la plus grande importance et sur lequel il insiste partout avec une

1. « Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut ea corpore uniatur, » et ailleurs : « Est igitur contra naturam animæ sine corpore esse. » (*Contra Gentil.*, lib. IV, caput VIII.) L'école dominicaine, en général, a considéré de la même manière l'union de l'âme avec le corps. Bernard de Trilia, cité par M. Hauréau, ne veut pas qu'on dise que l'âme, pour connaître la vérité, est obligée de se dégager des ténèbres du corps : Quia ex hac opinione sequitur quod unio animæ ad corpus non sit naturalis : nam quod est naturale alicui non impedit propriam operationem vel perfectionem : intelligere autem est propria operatio et perfectio animæ rationalis. Si igitur unio corporis impedit naturalem notitiam animæ, non erit naturale animæ corpori uniri, sed contra naturam, et ita homo qui constituitur ex unione animæ ad corpus non erit aliquid naturale; quod est absurdum.

grande force d'observation, de logique et de bon sens[1].

C'est en considérant l'âme simplement comme le premier moteur du corps que Platon, selon saint Thomas, a été conduit à la doctrine de plusieurs âmes.

On peut concevoir plusieurs moteurs agissant sur un même mobile, mais non plusieurs formes substantielles dans un même être. La forme étant ce qui constitue l'unité d'un être, l'homme cesserait d'être un, s'il était en puissance de plusieurs formes. Supposez qu'il tienne la vie d'une âme végétative, l'animalité d'une âme sensitive, l'humanité d'une âme raisonnable, il ne serait plus un, mais triple. En effet, dit saint Thomas, d'après Aristote, en quoi ces âmes seront-elles contenues, comment seront-elles ramenées à l'unité? Dira-t-on que c'est par l'unité du corps? Mais c'est plutôt l'âme qui donne l'unité au corps que le corps à l'âme. Socrate est animal, il est homme, en un mot, il est tout ce qu'il est, par une seule et même âme, et non par plusieurs.

Otez cette âme unique, le corps n'est plus en acte d'aucune manière; plus d'intelligence, plus de sensibilité et même de végétalité, tout s'évanouit. Nulle chose, d'ailleurs, n'est un être qu'en tant qu'elle est une; s'il y avait deux âmes dans l'homme, l'homme ne serait pas un être véritable, mais seulement un être par accident[1].

1. Voir la question 76, art. 4, et la question 118.

2. Sic corpus animæ accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens, et ita non esset in genere substantiæ. *Summa contra Gentil.*, II, caput LVII.

On voit qu'une opération de l'âme trop étendue en empêche une autre ; en serait-il ainsi si le principe de toutes ces opérations n'était pas le même[1] ?

Il ne peut donc y avoir qu'une âme unique dans l'homme, l'âme intellective, unie au corps, non par le moyen d'un corps quelconque, mais immédiatement, comme la forme à la matière. Il reste à savoir comment, à elle seule, cette âme remplit tous ces offices divers que d'autres philosophes ont attribués à différentes âmes ; comment elle est à la fois intellective, sensitive et nutritive. En considérant le rapport qu'ont entre elles les formes diverses qu'embrasse la nature, il n'est pas impossible de s'en faire une idée. Ces formes diffèrent les unes des autres par le plus ou le moins de perfection ; les choses animées sont plus parfaites que les choses inanimées, les animaux plus parfaits que les plantes, l'homme que les animaux. Comme Aristote, saint Thomas compare ces formes des choses aux nombres qui diffèrent en espèce, les uns des autres, uniquement par addition ou par soustraction de l'unité, ou encore à des polygones dont l'un contient l'autre, comme le pentagone le tétragone, et le tétragone le triangle[2]. Ainsi les formes supérieures contiennent et résument, en le dépassant, tout ce qui est dans les formes inférieures ; ainsi l'âme intellective contient, dans sa virtualité, tout ce qu'enferment l'âme sensitive des brutes et l'âme végétative des plantes, en ajoutant aux fonctions de ces deux sortes d'âmes les fonctions supérieures qui lui sont propres.

1. *Summa theol.*, quæstio 75, art. 3.
2. *Ibid.*, quæst. 76, art. 2.

Comment, dans l'animal et dans l'homme, s'opère cette succession, ce passage d'une forme plus parfaite à une forme plus imparfaite? Les opérations de la vie, se nourrir, croître, sentir, ne peuvent avoir lieu par un principe extrinsèque; l'âme, selon saint Thomas, a donc dû préexister dans l'embryon, d'abord en qualité d'âme purement nutritive, puis d'âme sensitive, avant de s'élever dans l'homme à la dignité d'âme raisonnable. Mais comment l'âme franchit-elle ces divers degrés? Suivant les uns, par-dessus l'âme nutritive, serait venue une autre âme, l'âme sensitive; puis, par-dessus l'âme sensitive, une troisième âme, l'âme intellective, ce qui ferait trois âmes superposées dans l'homme. Suivant d'autres, ce serait la même âme, d'abord purement végétative, qui, en se développant, deviendrait âme sensitive, puis enfin âme intellective, non pas par la vertu de la semence, mais par la vertu d'un agent supérieur, de Dieu l'illuminant du dehors.

Cette seconde opinion, comme la première, est rejetée par saint Thomas. Pas plus que la superposition de trois âmes, il n'admet cette promotion successive d'une âme, toujours substantiellement la même, à des degrés de perfection si distants les uns des autres. De même que l'addition d'une unité fait un nombre nouveau, de même un degré supérieur de perfection doit constituer une nouvelle espèce, une nouvelle forme dans les êtres. Voici donc la doctrine qu'il oppose à celles de la superposition des âmes et de l'évolution progressive d'une âme unique.

Aucune génération d'une chose quelconque n'a lieu

sans la corruption d'une autre. L'avénement d'une forme plus parfaite, dans l'homme comme dans l'animal, a pour condition la corruption de la forme précédente ; de telle sorte cependant, que toujours la forme qui suit renferme ce que possédait celle qui précède, plus un degré supérieur de perfection. Dans l'homme et dans les animaux, on ne parvient à une dernière forme substantielle, plus parfaite que toutes les autres, qu'à travers une série de générations et de corruptions de toutes les formes précédentes. Ainsi, lorsque l'âme intellective, qui contient tout ce qu'il y a dans les âmes purement végétatives ou sensitives, plus une perfection nouvelle, est créée par Dieu, à un moment donné, l'âme sensitive se corrompt, et s'anéantit tout à coup, pour faire place à cette âme nouvelle[2]. Donc, d'après saint Thomas, l'âme intellective qui est actuellement en nous, diffère non-seulement par le degré, mais par la substance, de l'âme végétative qui animait l'embryon, et aussi de l'âme sensitive qui lui a succédé ; c'est une âme toute nouvelle qui n'est apparue qu'à la condition de l'anéantissement des deux âmes inférieures, lesquelles, chacune à leur tour, ont exclusivement présidé aux premiers développements de l'être humain.

Cette corruption et génération successives de ces âmes diverses nous semblent très-sensément com-

1. Anima vegetabilis, quæ primo inest cum embryo vivit vita plantæ, corrumpitur, et succedit anima perfectior quæ est nutritiva et sensitiva simul. Et tunc embryo vivit vita animali. Hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet præcedentes fuerint virtute seminis.» (*Contra Gentil.*, lib. II, caput LIX.) Voir aussi *Summa theol.*, pars prima, quæst. 118, art. 2.

battues par un célèbre docteur contemporain, Vincent de Beauvais. Comment croire, dit-il, que, lorsque l'organisation est complète, au moment même où les fonctions végétatives et sensitives s'exercent avec le plus d'énergie, ces âmes se corrompent et s'anéantissent? Voit-on d'ailleurs, dans leur essence, aucune raison d'une pareille corruption [1]? A cette même doctrine, reproduite par Cardan, Scaliger, reprochera de faire naître et mourir trois fois l'enfant. Ajoutons qu'une doctrine si meurtrière pour les âmes semble compromettre l'immortalité de l'âme intellective elle-même. Toutefois, pour ne pas juger ici saint Thomas trop sévèrement, il faut ne pas perdre de vue que ces âmes, purement végétatives et sensitives, n'ayant aucune action qui ne leur soit commune avec le corps, ne sont pas pour lui véritablement des âmes [2], quoiqu'il leur en donne le nom, parce qu'elles ne sauraient être quelque chose de subsistant par soi-même. L'âme n'est une vraie substance qu'à la condition d'exercer une action propre, qui n'ait rien de commun avec le corps; voilà, à ce qu'il nous semble, en quoi saint Thomas s'est trompé. Or, suivant nous, elle est substance à ce seul titre, à cette seule condition, qu'elle ne soit pas un effet, une résultante, une

1. « Quidam autem ponunt priores animas corrumpi, rationali adveniente et, tanquam ad tempus commissas, organisatione completa, deficere. Sed hoc quoque non videtur probabile cum, organisatione completa, fortius vigeant vegetativa et sensitiva, eo quod fini suo magis sunt conjunctæ. Denique unde esset illis deficienti ratio et causa, cum animæ hujusmodi non habeant deficere, nisi ex aliqua dissolutione, sive corruptione facta, circa earum subjecta.» (*Speculum naturale*, lib. XXIV, cap. XLIX.)

2. C'est aussi l'opinion de saint Augustin et d'Albert le Grand.

harmonie, mais une cause, un principe d'activité et de mouvement. Nous croyons donc, avec Aristote et Leibniz, que ce ne sont pas des âmes diverses qui se succèdent, qui se chassent tour à tour, qui se corrompent ou qui naissent, qui surviennent après coup dans un même être, mais que c'est une seule et même âme qui, par une série d'évolutions, en correspondance avec le perfectionnement des organes, s'élève de degrés en degrés, depuis la vie végétative jusqu'à la vie intellectuelle et morale. La question du mode de succession de ces degrés divers n'est d'ailleurs qu'accessoire à notre sujet et ne touche pas nécessairement au fond même de l'animisme.

Ce que nous avons à remarquer dans saint Thomas, c'est que l'âme intellective, la dernière venue, quoique n'ayant jamais été âme purement végétative ou sensitive, a, pour ainsi dire, hérité de toutes leurs fonctions, en y ajoutant l'action de la connaissance qui lui est propre. Cette âme intellective comprend en elle, en les distinguant d'après leur objet, cinq puissances, ou plutôt cinq genres de puissances, la végétative, la sensitive, l'appétitive, la motrice et l'intellective. En les considérant, non plus d'après leur objet, mais d'après les divers degrés où elles apparaissent dans la série des êtres vivants, il les ramène à quatre grandes manifestations de la vie, la nutrition, la sensibilité, la locomotion et la pensée[1]. Depuis la forme élémentaire de la matière jusqu'à l'âme raisonnable, elles se suivent d'après un ordre

1. *Summa theol.*, quæst. 77.

hiérarchique dans la série des êtres, selon leur importance et leur dignité. L'homme doué de la puissance intellective possède toutes les autres qui sont subordonnées à cette puissance supérieure ; les animaux, doués de sensibilité, ne manquent que de la faculté supérieure de la raison ; les plantes, réduites à la faculté végétative, manquent de ce qui est au-dessus, c'est-à-dire, de la sensibilité et de la raison. Plus une forme est élevée, remarque saint Thomas, moins elle est engagée dans la matière, comme on le voit par l'âme intellective qui a des opérations indépendantes du corps. On retrouve d'ailleurs dans la *Somme* toutes les vues si profondes d'Aristote sur l'échelle, la progression des êtres, et sur les principaux termes de cette progression.

Le P. Ventura, dans sa polémique en faveur de l'animisme, dont il tient beaucoup à faire un article de foi, s'est principalement appuyé sur l'autorité de saint Thomas. Mais de peur qu'on ne fasse honneur à la raison et à la philosophie, d'une vérité à laquelle il attache un si grand prix, il prétend qu'elle est sortie « des entrailles mêmes de la théologie, qui seule pouvait la découvrir à la lumière du dogme de l'incarnation[1]. » Par quelle singulière inadvertance, si bien relevée par M. de Rémusat[2], le P. Ventura n'a-t-il pas vu qu'elle est sortie, non des entrailles de la théologie, mais bien de celles d'Aristote, sur l'autorité duquel s'appuie saint Thomas ?

1. *Raison philosophique et Raison catholique*, 2e et 3e conférences, in-8, Paris, 1851.

2. *Le P. Ventura et la Philosophie* (*Revue des Deux-* [illegible] 15 février 1853).

CHAPITRE IX

Suite de l'animisme au moyen âge.

Vincent de Beauvais. — Évolution progressive de l'âme. — Guillaume d'Auvergne. — Gilbert de Lessines. — Dante animiste. — L'animisme consacré par les conciles. — Quatrième concile de Constantinople. — Concile de Vienne. — Concile de Latran. — Divers biais imaginés par les partisans de la pluraliét des formes pour échapper aux censures des conciles. — Le catéchisme de Montpellier. — Brefs du pape Pie IX contre le duodynamisme. — Bref à l'archevêque de Cologne en 1857. — Bref à l'évêque de Breslau en 1860. — Opposition à l'unité de la forme chez les Franciscains. — Guillaume de Lamarre. — Duns Scot est-il pour l'unité ou la pluralité? — Ce qu'il entend par forme de corporéité. — Guillaume Ockam duodynamiste. — Les jésuites partisans de la philosophie de saint Thomas et de l'unité de la forme. — Suarès. — Péripatéticiens indépendants. — Pomponat. — J. Scaliger. — Analogie entre J. Scaliger et Stahl. — Saumaise.

Nous n'avons pas fini l'histoire de l'animisme au moyen âge. Vincent de Beauvais enseigne, comme Albert le Grand et saint Thomas, que la puissance vivifiante appartient à l'âme raisonnable. Il traite particulièrement cette question dans un chapitre intitulé : *De virtute animæ in tribus potentiis* [1]. Après avoir cité divers auteurs, entre autres Gennadius, qui attribuent la vie du corps à l'âme, il ajoute: qu'il n'y

1. *Speculum naturale*, lib. XXIII, in-folio, 1624.

a qu'une seule âme en l'homme où sont unies, fondées en une substance unique les trois puissances végétative, sensitive et raisonnable : una est anima in homine, cujus potentiæ sunt vegetabilis, sensibilis, rationalis, in una substantia fundatæ. Il est inutile de mettre trois âmes, trois substances incorporelles, là où il suffit d'une seule qui, d'abord, a possédé la puissance végétative, puis, en dernier lieu, la puissance raisonnable. La première est comme une disposition matérielle, *dispositio materialis*, à recevoir la seconde, et la seconde à recevoir la troisième qui est la perfection dernière et l'achèvement. Voilà pourquoi seule elle est dite une âme, et pourquoi l'enfant, avant d'être devenu un homme, semble n'être qu'un animal, n'ayant qu'un corps et une âme sensitive, avant d'avoir une âme raisonnable. Cependant, bien que dépourvu d'une âme raisonnable, il n'est ni un âne, ni une chèvre, ni quelque être autre que l'homme, parce que ce n'est pas encore un animal achevé. La substance qu'il a en lui ne sera complétée que par ce qui viendra en dernier lieu, à savoir par l'intelligence qui est la perfection du corps.

Ainsi Vincent de Beauvais, à la différence de saint Thomas, veut sagement sauver de la destruction les âmes antérieures à l'âme raisonnable. L'âme telle qu'elle apparaît d'abord, l'âme végétative, contient en germe, selon lui, tout ce qu'elle sera un jour, et l'intelligence elle-même, qui en est l'achèvement et la dernière perfection [1].

1. On peut consulter encore dans le même livre du *Speculum na-*

Telle est aussi la doctrine d'un des maîtres les plus autorisés de la même époque, de Guillaume d'Auvergne, évêque de Paris, qui dit, dans son livre sur l'âme (chap. v): nihil autem vivere potest nisi animatum ; neque plures in homine animas esse concedimus. Ipsa igitur anima nostras omnes corporis partes vivificat, atque omnibus totaliter adest. »

Mais comment se fait-il que l'âme ignore toutes ces choses qu'elle opère dans le corps? Selon Guillaume d'Auvergne, c'est une infirmité de sa condition présente : quod autem nescit anima se in iis et esse et agere, id naturæ ejus perfectioni contrarium et a præsenti miseria consequi videtur. Non enim plane se ipsam novit anima humana quæ de se talia ignorat[1].

Des écoles de philosophie et des commentaires d'Aristote, l'animisme a passé dans la grande épopée du moyen âge, où Dante a fait entrer la théologie, la philosophie, toute la science de son temps. Il met dans la bouche du poëte Stace[2] cette théorie de la génération et de l'infusion de l'âme dans le corps : « Mais comment le fœtus d'animal devient-il homme? Tu ne le vois pas encore, c'est ici le point qui a fait errer plus savant que toi, car par sa doctrine il sépara de l'âme l'intellect possible, parce qu'il ne le voyait point attaché à un organe[3]. Ouvre ton cœur à la vé-

turale le chapitre xliv : « Qualiter in homine supremis infima connectuntur; « et le chapitre xliii : « Qualiter anima corpus vegetat, sensificat, vivificat. »

1. Voir la thèse de M. Javary, *Guillelmi Arverni Doctrina psychologica.*

2. *Purgatoire*, 25e chant, v. 61.

3. Allusion à Averrhoës et à sa doctrine de l'unité de l'intellect.

rité et sache qu'aussitôt que l'articulation (*articolar*) du cerveau est parfaite dans le fœtus, le premier moteur se tourne joyeux vers ce chef-d'œuvre de la nature et lui inspire un souffle nouveau, plein de vertu, qui attire en sa substance tout ce qu'il y trouve d'actif et devient une âme unique qui vit et sent, qui se réfléchit sur elle-même. » Dante emprunte aussi à saint Thomas des arguments contre la pluralité des âmes. Ainsi il objecte à ceux qui croient qu'une âme, suivant sa poétique expression, s'allume sur une autre âme, que, lorsque le plaisir ou la douleur affectent fortement quelqu'une de nos facultés, l'âme n'aperçoit plus ce qui se passe dans les autres [1]. Pour expliquer le rapport des puissances de la vie, et comment la plus élevée enveloppe les inférieures, il prend, dans la *Somme*, la comparaison du pentagone qui comprend le carré, lequel, à son tour, comprend le triangle. A mesure qu'on entre dans les détails, les analogies deviennent plus frappantes, et l'influence de saint Thomas paraît plus manifeste sur le plus grand poëte de l'Italie.

Après l'autorité de docteurs si accrédités, il ne manquait plus à l'animisme que la consécration officielle de l'Église ; elle lui fut donnée par des conciles et par des papes.

1. Quando per dilettanze, ovver per doglie,
Che alcuna virtù nostra comprenda,
L'anima bene ad essa si raccoglie,
Par che a nulla potenza più intenda ;
E questo e contra quel errore che crede
Che un anima sopra altra in noi s'accenda.
(Commencement du chant 4e du *Purgatoire*.)

Si nous citons des conciles, ce n'est pas assurément que nous ayons l'intention de nous abriter derrière l'autorité théologique, ni de fermer la bouche à nos adversaires au nom de l'orthodoxie, ni de faire pour notre compte un article de foi de l'animisme, comme le P. Ventura. Il semble inutile de dire de nouveau que nous ne faisons intervenir ici les décisions de l'Église que comme des documents curieux qui ont leur place dans l'histoire de ce grand débat philosophique.

Bien avant saint Thomas, un concile œcuménique, le quatrième concile de Constantinople, avait, en 869, anathématisé la doctrine de deux âmes dans l'homme. Il est vrai qu'il avait surtout en vue l'hérésie manichéenne de deux âmes intelligentes, l'une tournée au bien, l'autre tournée au mal, l'une venant du bon et l'autre du mauvais principe; le onzième canon n'en déclare pas moins, d'une manière absolue, sans faire aucune exception en faveur d'une âme vitale, qu'il n'y a qu'une seule âme, l'âme raisonnable dans l'homme [1].

Quant au concile œcuménique de Vienne, en 1311, il n'est point douteux qu'il ait voulu faire de l'animisme un article de foi. Voici en effet la définition de l'erreur, condamnée par Clément V, au nom de ce concile : porro doctrinam omnem seu positionem

1. Voici la traduction latine du XIe canon : « Oportet anathematizare omnem qui impie ac læsis sensibus, habere hominem duas animas opinetur; Veteri et Novo Testamento unam animam rationabilem et intellectualem habere hominem docente, et omnibus Deiloquis patribus et magistris Ecclesiæ eamdem opinionem asseverantibus, etc. »

temere asserentem, aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis aut intellectivæ, vere ac per se humani corporis non sit forma ; velut erroneam ac veritati fidei catholicæ inimicam, sacro approbante concilio, reprobamus : definientes, ut si quisdam deinceps asserere, defendere, seu tenere pertinaciter præsumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam hæreticus sit censendus.

Peu importe quelle soit l'hérésie contre laquelle cette condamnation est particulièrement dirigée, que ce soit contre les bégards ou les partisans de l'intellect d'Averrhoës, le concile n'enjoint pas moins à tous de croire que l'âme rationnelle, véritablement et par elle-même, est la forme du corps.

Le concile de Latran de 1513, qui est aussi un concile œcuménique, rappelle et consacre de nouveau la doctrine du concile de Vienne. Léon X y parle comme Clément V : Cum diebus nostris zizaniæ seminator, antiquus humani generis hostis, nonnullos perniciosissimos errores, a fidelibus semper explosos, in agro Domini superseminare et augere sit ausus, de natura præsertim animæ rationalis..... hoc sacro approbante concilio, damnamus et reprobamus omnes asserentes animam intellectivam mortalem esse et unicam in cunctis hominibus, aut hoc in dubium vertentes : cum illa non solum vere, per se et essentialiter humani corporis forma exstat, sicut in canone felicis recordationis Clementis papæ V, prædecessoris nostri, in generali Viennensi concilio edito, continetur ; verum et immortalis, et pro cor-

porum, quibus infunditur, multitudine, singulariter multiplicabilis, et multiplicata et multiplicanda sit, etc.

En définissant l'âme rationnelle, la forme informante du corps, *forma informans*, comme on disait alors, ces conciles étaient surtout préoccupés du soin de garantir l'individualité des âmes humaines contre la doctrine si redoutée d'Averrhoës. Selon Averrhoës, l'âme n'étant qu'assistante, et non informante, une seule âme pouvait suffire à assister tous les hommes ; de là la doctrine panthéistique de l'unité de l'intellect.

Il semble qu'en un temps de foi et de soumission, comme le moyen âge, la question devait être tranchée pour tous, sauf pour les hérétiques. Mais les décrets des conciles et l'obligation de croire, au nom de la foi catholique, qu'il n'y a qu'une âme dans l'homme, qui est véritablement et par soi, la forme du corps humain, étaient susceptibles de plusieurs biais et d'interprétations diverses, par où les doubles et les triples dynamistes devaient chercher à l'éluder. Ainsi prétendirent-ils que les censures des conciles de Vienne et de Latran étaient dirigées contre la doctrine manichéenne de deux âmes raisonnables, et non contre la dualité d'une âme raisonnable et d'une âme végétative.

D'ailleurs, en déclarant admettre d'une manière quelconque, que l'âme intellective est *vere, per se, essentialiter forma corporis humani*, ils se flattèrent d'échapper aux condamnations de l'Église[1] ; mais

1. Dans ses commentaires sur le *Traité de l'âme* d'Aristote, Toletus, jésuite et cardinal, un des plus savants et des plus autorisés

comment l'âme intellective peut-elle être véritablement la forme du corps humain, si on lui adjoint une autre âme végétative qui se place entre elle et le corps, qui y produit l'organisation et la vie?

En face de ces anathèmes prononcés par des conciles œcuméniques, que devient cette orthodoxie dont se vante, contre ses adversaires, l'école de Montpellier? De quel côté sera l'hérésie, s'il y a hérésie, puisque c'est une accusation qu'il ne lui déplaît pas d'insinuer? A quoi lui sert-il, comme pour donner le change, de qualifier l'animisme de monothélisme? Que si elle n'a pas connu les bulles de Clément V et de Léon X, du moins, à ce qu'il semble, n'aurait-elle pas dû ignorer le *Catéchisme de Montpellier*, qui a la réputation d'être un des meilleurs et des plus solides abrégés de la foi[1]. Or, voici ce que dit ce catéchisme au chapitre II, de l'âme de l'homme, conformément à la vraie doctrine catholique : « Dieu forma son corps de terre et il donna la vie à ce corps en l'unissant à une

théologiens du seizième siècle, énumère d'abord les propositions au sujet de l'âme qui sont de foi et auxquelles la vraie philosophie doit être conforme. Au nombre de ces propositions sont les suivantes : — In unoquoque homine una est anima, non plures. — Anima rationalis secundum se et suam substantiam est corporis forma, materiamque informat et cum ipsa unum per se facit. — Toletus reconnaît qu'on peut échapper à la censure du concile en disant qu'il a voulu seulement condamner la pluralité des âmes raisonnables et non celle d'une âme raisonnable et d'une âme sensitive, mais il ajoute : tamen esse fateor non tutam et certam canonis interpretationem. Il fait d'ailleurs valoir les difficultés où on se jetterait par cette opinion à l'égard de l'âme sensitive du Christ : quid de ea in morte actum esset. Il conclut : Quare arbitror hanc sententiam esse periculosam et temerariam. (*Commentaria in Aristotelis libros de anima*, gros in-8, Lugd., 1602, p. 21.)

1. *Instructions générales en forme de catéchisme*, imprimées par ordre de Charles-Joachim Colbert en 1702, 3 vol. in-8.

âme raisonnable. Car l'âme raisonnable est le principe de la vie du corps humain. » Ce passage a fort étonné M. Lordat, comme lui-même il l'avoue. Aussi est-il réduit à s'en prendre au jansénisme de l'évêque Colbert et à le déclarer suspect d'affinité avec le cartésianisme : « on ne parle ainsi, dit-il, que lorsqu'on est imbu des opinions de Descartes[1]. »

Pourquoi donc, en dépit de son infaillibilité, ne pas déclarer aussi cartésien et janséniste le pape Pie IX, qui impose à tous les fidèles la doctrine des conciles de Vienne et de Latran, de l'évêque Colbert et du catéchisme de Montpellier, par deux brefs, le premier à l'archevêque de Cologne en 1857, et le second à l'évêque de Breslau en 1860 ? Dans le premier il condamne les erreurs de l'abbé Gunther, parmi lesquelles est expressément compris le duodynamisme : noscimus lædi catholicam sententiam ac doctrinam de homine qui corpore et anima ita absolvatur, ut anima, eaque rationalis, sit vera per se atque unica corporis forma[2].

Cependant plusieurs professeurs de théologie de l'Université de Breslau, et entre autres, le chanoine Baltzer ayant continué d'enseigner le vitalisme de Gunther[3], le pape, dans le second bref du 30 avril 1860, adressé à l'évêque de Breslau, le condamne, d'une manière plus formelle encore et qui, à ce qu'il semble, ne peut

1. *Insénescence du sens intime*, in-8, 1844, p. 179.

2. Le texte est publié avec traduction dans les *Annales de philosophie chrétienne* de septembre 1857. Cette condamnation, qui n'est qu'accessoire dans le premier bref, est l'objet principal du second.

3. Le livre de Baltzer sur la *Nature de l'homme* n'a pas été imprimé ; il a été transmis à Rome et jugé manuscrit.

donner lieu à aucune équivoque : Baltzerum in illo suo libello, cum omnem controversiam ad hoc revocasset, sitne corpori vitæ principium ab anima rationali ipsa discretum, eo temeritatis progressum esse, ut oppositam sententiam et appellaret hæreticam et pro tali habendam esse multis verbis argueret. Quod quidem non possumus non vehementer improbare, considerantes hanc sententiam quæ unum in homine ponit vitæ principium, animam scilicet rationalem, a qua corpus quoque et motum et vitam omnem et sensum accipiat, in Dei Ecclesia esse communissimam atque doctoribus plerisque, et probatissimis quidem maxime, cum Ecclesiæ dogmate ita videri conjunctam, ut hujus sit legitima solaque vera interpretatio, nec proinde sine errore in fide possit negari, etc.[1].

Voilà, il faut en convenir, une censure qui semble s'appliquer de tout point, non pas seulement au chanoine Baltzer, mais à la doctrine de Montpellier et surtout à sa polémique théologique contre l'animisme, polémique qu'il est si facile, on le voit, de rétorquer victorieusement contre elle. Mais revenons à l'histoire du moyen âge[2].

Grâce donc aux distinctions, aux subterfuges, que

1. Voir la *Revue des sciences théologiques*, t. III, p. 65. Dans les annales historiques et religieuses de mai 1868, publiées par les jésuites, on trouve de nouvelles condamnations contre le duodynamisme.

2. Le P. Kleutgen résume ainsi la théorie des scolastiques, dans son grand et savant ouvrage : *La Philosophie scolastique exposée et défendue,* traduite en français par le P. Sierp. « L'âme et le corps sont unis dans l'homme de manière à former un seul être substantiel. Le même principe qui pense et sent en nous, perçoit aussi par les sens et répand dans tout le corps la force vitale. » 1er vol. § 109.

nous avons indiqués, un certain nombre de théologiens et de philosophes purent continuer à professer à peu près impunément une opinion contraire à celle des conciles. La doctrine de l'unité de la forme substantielle de l'homme semble surtout avoir eu à souffrir des rivalités d'ordres religieux contre la philosophie de saint Thomas et contre les Dominicains. Les Dominicains s'étant déclarés en faveur de l'animisme, les Franciscains en furent les principaux adversaires.

Le premier maître de saint François qui entama cette lutte, est Guillaume de Lamarre, professeur de théologie à l'Université d'Oxford. Dans son *Correctorium operum fratris Thomæ*, parmi les quarante-sept articles qu'il reprend et réfute, se trouve l'unité de la forme substantielle [1]. Il repousse cette unité, au nom de la foi et de la raison, parce qu'elle ne s'accorde pas avec le mystère de la transsubstantiation, et parce qu'elle conduit à considérer l'âme comme étant tout ensemble spirituelle et matérielle, à cause de la double opération de penser et de mouvoir le corps. Au-dessous de l'âme rationnelle, Guillaume de Lamarre place deux autres âmes, l'âme sensitive et l'âme végétative, lesquelles à cause de leur mutuelle subordination, ne portent nulle atteinte à l'unité de l'homme. Le défenseur de la doctrine de saint Thomas qui, selon quelques-uns, est Gilles de Rome, ne

L'ouvrage doit être en six volumes, dont quatre seulement ont paru. Gunther est longuement et vivement réfuté dans le même chapitre.

1. J'emprunte ces détails sur Guillaume de Lamarre, à l'ouvrage de M. Jourdain, *Sur la philosophie de saint Thomas*, vol. II, p. 64.

manque pas de relever toutes les difficultés inhérentes à ces formes multiples qui s'emboîtent les unes dans les autres. Il reproche à son adversaire d'introduire la pluralité dans l'être, de réaliser des abstractions, de convertir en substances véritables les diverses propriétés d'une seule et même âme.

Je passe quelques adversaires obscurs de l'animisme du docteur Angélique pour arriver à Duns Scot. Duns Scot est placé par quelques auteurs, mais à tort, suivant nous, parmi les défenseurs d'une âme unique[1]. Ce qui a pu les tromper, c'est que Duns Scot, d'accord, en apparence, avec le concile de Vienne, enseigne en effet que l'âme est véritablement et par elle-même, la forme du corps humain. Mais, indépendamment de cette âme, il place dans l'homme, et dans chaque être vivant, une forme de corporéité, distincte de l'âme elle-même. *An prœter animam detur forma corporeitatis in animato*, telle est la question posée par Scot, et résolue par lui affirmativement. Scot combat donc saint Thomas qui n'admet aucune forme en dehors de l'âme raisonnable, pas même une forme de corporéité, et il affirme contre lui que la nature humaine renferme plusieurs principes.

Au moment du trépas, lorsque l'âme a quitté le corps, le corps ne conserve-t-il pas la forme qu'il avait pendant la vie? Donc cette forme, suivant Scot, est

1. Le docteur Fromond, savant théologien de l'Université de Louvain au commencement du dix-septième siècle, cite Scot, avec Aristote, saint Augustin et saint Thomas, parmi les partisans d'une âme unique. (*De anima*, Lovani, 1649, in-4, p. 111.) M. Jourdain hésite sur la question de savoir si réellement il a admis ou n'a pas admis trois principes de vie distincts. (*Philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 91.)

nécessairement distincte de l'âme. Tout être, selon saint Thomas, est nécessairement un ; selon Scot, il faut distinguer entre l'unité et la simplicité. L'unité de la vie n'atteint-elle pas son degré le plus élevé dans les espèces animales dont l'organisation est le plus compliquée ? Donc ce n'est pas détruire l'unité de l'homme que d'admettre dans sa nature une sorte de composition résultant du nombre et de la diversité des formes substantielles qu'elle renferme [1].

Duns Scot semble confondre les principes avec les résultats, les causes avec les effets. Ce qui demeure encore quelque temps après la mort, ce n'est pas la vraie forme, mais son empreinte, ce n'est pas ce qui informe, mais ce qui est informé. Si la multiplication des organes, simples instruments, ne détruit pas l'unité de la nature humaine, il n'en est pas de même de la multiplication des principes et des causes qui les mettent en jeu. Mais, selon Scot, l'unité de l'être est sauvée, malgré la pluralité des formes, pourvu que, parmi ces formes, il y en ait une qui soit la dernière, qui soit achevée, et par rapport à laquelle toutes les autres soient ordonnées [2]. Il cherche d'ailleurs à faire valoir en sa faveur des raisons théologiques et il veut prouver que le mystère de l'eucharistie exige la supposition d'une forme de corporéité. Ainsi dans cette

1. Ces objections sont rapportées par M. Jourdain. (*Philosophie de saint Thomas*, t. II, p. 91.)

2. Non obstare unitati entis pluralitatem formarum, modo una sit ultima et completa, ad quam cæteræ ordinentur. (*Doctoris subtilis quæstiones super libris Aristotelis de anima*, par Hugo Cavellus, Lugd., 1625, petit in-4. Disputatio prima de animæ substantia, sectio IV.)

question, on fait intervenir des deux côtés les avantages ou les difficultés à l'égard de la transsubstantiation, comme plus tard, au dix-septième siècle, à propos des discussions sur l'essence de la matière et sur l'étendue cartésienne.

Duns Scot s'applique, il est vrai, à amoindrir la réalité de cette forme, de façon à éviter de faire de l'homme un être par accident. La forme de corporéité est, dit-il, une forme de sa nature incomplète, qui ne fait que disposer la matière sur laquelle l'âme agit et qui périt aussitôt que l'âme s'est retirée. On ne peut donc la confondre avec l'âme végétative de quelques autres philosophes, qui est en elle-même une forme complète et qui continue d'être en l'absence de l'âme sensitive et intellective [1]. C'est ainsi que Scot cherche à ne pas contredire ouvertement les conciles qui ont condamné la pluralité des âmes.

Un autre Franciscain célèbre, Ockam, le chef de la secte des Nominalistes, a pris parti pour la pluralité des âmes. Il distingue dans l'homme deux âmes, l'une intellective, l'autre sensitive et végétative, contrairement, semble-t-il, à sa fameuse règle : *frustra fit per plura quod fieri possit per pauciora* [2]. Aussi fut-il

1. Non sequitur hinc admittendo formam corporeitatis animam advenire per accidens, quia forma corporeitatis est natura sua forma incompleta, disponens materiam animæ, et ideo statim perit ablata anima, ut vegetativa in sua ratione est forma completa, persistens sine sensitiva et intellectiva. (*Ibid.*)

2. Les animistes n'ont pas manqué d'ailleurs de retourner contre lui cette maxime que le docteur Fromond a pittoresquement appelée *novacula*, rasoir, parce qu'avec elle on coupe, on rase toutes les entités distinctes. Gabriel, autre nominaliste, exprimait de la façon suivante la même maxime : « Non est ponenda pluralitas sine ratione

abandonné en ce point par ses disciples, à l'exception de Thomas Bricot [1].

Cependant, malgré l'opposition des Franciscains, la prépondérance demeure à la doctrine de saint Thomas et des Dominicains, dans la philosophie, comme dans la théologie du moyen âge. Rien ne le prouve mieux que la règle de suivre en théologie la doctrine de l'Ange de l'école, imposée par Ignace de Loyola à l'ordre qu'il venait de fonder. La théologie et la philosophie de saint Thomas furent enseignées dans toutes les écoles des jésuites. C'est sous l'influence du Thomisme que les jésuites de Coïmbre composèrent leurs célèbres commentaires sur toutes les parties de la philosophie d'Aristote. Entres autres doctrines, communes à Aristote et à saint Thomas, ils soutiennent, en s'appuyant sur les conciles de Vienne et de Latran, que l'âme raisonnable est la forme du corps et qu'il n'y a pas deux âmes, mais une seule dans la nature humaine.

Citons seulement le plus célèbre de tous, Suarès, dont le *Tractatus de anima* est un des plus savants et des plus remarquables commentaires de l'ouvrage

evidenti aut experientia vel auctoritate, cui non licet contradicere. (*Fromondus, de anima,* cap. v, art. 3.)

1. Fromondus, *De anima,* lib. I, cap. v.

Parmi les doubles dynamistes de cette époque, il faut mentionner encore Paul de Venise (*Paulus Venetus*), de la fin du quatorzième siècle. Non-seulement Paulus Venetus admet deux âmes profondément distinctes, l'âme sensible qui est corruptible, et l'âme rationnelle qui est immortelle, m is en outre une multitude d'âmes végétatives résidant dans chaque organe, les unes dans les os, les autres dans la chair, etc. (*Quæstiones doctoris subtilis,* disputatio prima.) Citons encore Zabarella qui admet trois âmes, *Lib. de facultate animæ,* cap. VIII.

d'Aristote. Suarès justifie, éclaircit, harmonise, dans toutes leurs parties, les deux définitions de l'âme d'Aristote : l'âme est la première entéléchie d'un corps organisé ayant la vie en puissance, et l'âme est le premier principe par lequel nous nous nourrissons, nous sentons et nous pensons. Voici comment, conformément à la foi, conformément à Aristote et à la raison naturelle, conformément au plus grand nombre des philosophes, il conclut toute cette discussion : principium intelligendi, quo homo principaliter intelligit, et quod est proprium principium et subjectum intellectivæ humanæ potentiæ, esse veram, substantialem et essentialem corporis humani formam, tam secundum catholicam fidem quam secundum rationem [1].

La même opinion fut en général soutenue par les péripatéticiens purs du quinzième et du seizième siècle. Ainsi, au nom de l'unité de l'homme, Pomponat combat l'existence de deux âmes, l'une intellective, l'autre sensitive. Si l'homme n'était pas composé d'une âme et d'un corps, comme de la forme et de la matière ; si l'un était seulement le mobile et l'autre le moteur, il n'y aurait pas plus d'unité, dit Pomponat, entre l'âme et le corps, qu'entre les bœufs et la charrue. S'il y avait plusieurs formes substantielles, une essence pour sentir, et une essence pour comprendre, comment serais-je le même être qui souffre et qui comprend [2] ?

1. *Tractatus de anima*, lib. I, cap. XII, t. III de l'édition de Venise, 1740, en 23 vol. in-folio. Ce traité, interrompu par sa mort, a été continué par un de ses disciples à partir du chapitre XIII.

2. *De immortalitate animæ*, cap. IX.

Enfin Jules-César Scaliger a soutenu la cause de l'animisme contre Cardan avec une certaine originalité[1]. Il anticipe sur Perrault et sur Stahl en rapportant à l'âme, en tant qu'intelligente et raisonnable, les opérations de la vie. Pour lui, comme pour Hugues de Saint-Victor, l'essence de l'âme est la raison, et rien de ce qui appartient réellement à l'âme ne peut manquer de raison. Il combat donc les anciens et les modernes qui ont distingué deux parties dans l'âme, l'une raisonnable, l'autre irraisonnable[2]. Rien ne saurait, dit-il, lui persuader que notre âme, substance immatérielle, particule, pour ainsi dire, de Dieu, soit composée en aucune façon, et surtout composée de deux choses contraires en acte. C'est là même ce qui a induit, non-seulement Platon, mais plusieurs des nôtres, abusant de la raison, non sans une très-forte apparence de raison, à admettre trois âmes distribuées en diverses parties du corps. Mais l'homme, au lieu d'une véritable unité, ne serait plus qu'un amas de parties, un Géryon, une Chimère[3].

Cependant, s'il n'y a qu'une âme, et si cette âme ne

1. J.-C. Scaligeri *Exotericarum exercitationum liber de subtilitate ad Hieronymum Cardanum.* Francofurti, 1576, in-8.

2. *An sit in humana anima τὸ ἄλογον.* Exercit. 307, nº 5.

3. Nulla tamen apud me viget ratio quæ mihi persuadeat animam nostram, substantiam immaterialem, Dei quasi particulam quamdam, ullo modo esse compositam, præsertim ex duobus actu contrariis... Hæc sententia ferenda non est. Quocirca non solum Plato tres animas totidem certis locis dispescebat, sed etiam e nostris quidam, non sine validissima ratione a ratione abutentes. Esset enim homo unum quasi cumulus partibus coagmentatis. Ac propterea nullis artibus ejus vera ratio comprehendi posset. Non verus homo, sed verus Geryon, veraque Chimæra ac si quid trinum triplexve ab Ausonio animadversum est. (*Ibid.*)

peut agir qu'avec raison, comment accomplit-elle, sans le savoir, les opérations de la vie ? L'âme, il est vrai, selon Scaliger, agit sans réflexion et sans raisonnement, en tant que puissance vitale, en tant qu'elle meut le cœur, qu'elle change en suc les aliments, qu'elle les répand par tout le corps. Mais cependant elle n'agit pas sans raison : sine ratiocinatione quidem, id est sine deductione argumentorum, sine ratione non. Scaliger fait ici à peu près la même distinction entre *ratio* et *ratiocinatio*, que fera Stahl entre λόγος et λογισμός, pour caractériser l'espèce de connaissance qui accompagne l'exercice de la puissance vitale de l'âme. Comment, selon Scaliger, l'âme agirait-elle sans raison, puisqu'elle a devant elle, sans aucun intermédiaire, la fin, c'est-à-dire la vie, l'existence même par rapport à laquelle elle agit[1].

Il réfute Cardan qui, de l'ignorance où est l'âme des mouvements qu'elle accomplit dans le corps, concluait que ces mouvements ne lui appartiennent pas. Quoique l'âme agisse dans la formation et la conservation du corps, sans objet, sans imagination, *sine objecto*, *sine phantasia*, cependant elle sait qu'elle se sert des organes qu'elle construit, elle sait même, selon Scaliger, comment elle doit s'en servir. L'auteur de l'âme a mis en elle certaines règles plus ou moins générales pour la conservation de son union avec le corps, dont le soin et la direction ne pouvaient être qu'au dedans d'elle, et non pas en dehors. C'est pour la conservation de cette union qu'elle accomplit, con-

1. Adest enim præsens et finis sine ullo medio, id est vita ipsa atque existentia propter quod operatur. (*Ibid.*)

formément à ces règles, toutes les fonctions organiques[1].

A la suite de Scaliger, mentionnons Saumaise, l'auteur de la savante dissertation, que nous avons citée, sur l'*Ame triple de Platon*. Comme Scaliger, Saumaise dit que l'homme, avec trois âmes, serait un véritable Géryon, et même un monstre plus horrible encore; car si Géryon avait trois âmes, il avait trois corps, tandis que l'homme n'en a qu'un. En outre, si des trois facultés de l'âme on fait trois âmes, n'en faudra-t-il pas une quatrième pour les relier ensemble et les ramener à l'unité[2]?

1. Fallitur (Cardanus) ubi animam dixit ignaram suarum functionum. Nihil enim movet in corpore animato, nisi anima. Alioqui plures essent formæ et plura prima. Neque continuo verum est : movet sine imaginatione ac desiderio, ergo motus non est animæ functio. Natura enim animali anima est. Ipsa sibi fabricat dentes, calces, cornua ad vitam tuendam. Itaque iis et utitur et scit quo sit utendum modo, sine objecto aut phantasia ulla. Qui animam fecit certis eam præceptis oneravit, partim generalibus, partim contractioribus. Illa sunt quæ pertinent ad unionem suam cum corpore conservandam, cujus nullus auctor extimus esse debet. Ejus itaque studiosa movet cor, coquit in ventriculo, recoquit in jecore, perficit in venis, digerit in membra, mutat in corpus, sufficit, unit, instaurat, redintegrat. (Exerc. 107, p. 29.)

2. *Notes sur Epictète*, p. 135. C'est une objection d'Aristote : Τί οὖν δή ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν εἰ μεριστὴ πέφυκε;

CHAPITRE X

J.-B. Van Helmont.

Philosophie de la Renaissance, réaction contre l'unité de la forme.— Antécédents des archées de J. B. Van Helmont. — Doctrine de Van Helmont. — Origine et siége de l'âme sensitive. — Le duumvirat. — Siége de l'âme raisonnable et immortelle. — Définition de l'archée. — Du rôle des archées. — Archées secondaires et archée principal. — Triple nature de l'homme d'après le Zohar et la Cabale.—Triple nature de l'homme d'après Robert Fludd. — Bacon. — Double division de la philosophie de l'âme humaine. — Deux âmes différentes par leur origine, leur nature et leur destinée. — Double dynamisme de Gassendi. — Arguments de Gassendi en faveur de la dualité. — Comment il cherche à concilier cette dualité avec l'unité de l'homme. — Les âmes multipliées, non-seulement dans l'homme, mais dans la nature entière. — Le *De sensu rerum* de Campanella. — Ames raisonnables attribuées à la terre et aux astres par Kepler. — L'intelligence des bêtes exagérée. — Reaction de Descartes. — L'animisme demeure néanmoins la doctrine commune. — Témoignages de Suarès, Daniel Sennert, Charron, Gassendi.

Au sein de la réaction contre la philosophie scolastique, on vit, au quinzième et au seizième siècle, se produire un certain nombre de théories sur l'homme, où l'âme unique d'Aristote et de saint Thomas fut divisée et brisée, pour ainsi dire, en autant d'âmes distinctes que de facultés intellectuelles et de fonctions organiques. Sous l'influence de la Cabale, de la doctrine

de l'émanation, du mysticisme ou de l'alchimie, il y eut alors comme un débordement d'âmes dans l'homme et dans la nature. Parlons d'abord des archées de J.-B. Van Helmont.

La doctrine des archées n'était pas sans antécédents. Paulus Venetus avait admis dans l'homme, non-seulement deux âmes, avec une existence à part et une nature opposée, l'âme sensible qui est corruptible, et l'âme raisonnable qui est immortelle, mais en outre plusieurs âmes végétatives présidant aux diverses parties du corps[1].

Mais un antécédent plus direct et plus immédiat se trouve dans la doctrine de Paracelse. En effet, selon Paracelse, qui s'inspire lui-même des idées de son maître Basile Valentin, il y a des principes actifs d'organisation et de vie répandus dans tous les êtres de la nature. Il les appelle esprits du sel, du soufre, du mercure, dans les minéraux, esprit végétal dans les plantes, esprit animal, ou archée, dans les animaux. Dans l'homme, au-dessous de l'âme raisonnable, il met un aussi grand nombre d'archées qu'il y a d'organes distincts et de fonctions particulières de la vie. Tous ces esprits et ces archées ne sont que des transformations diverses de l'esprit universel, qui est l'essence de toutes choses[2].

Les archées de Paracelse nous conduisent à ceux de Van Helmont. Au-dessous de l'âme raisonnable et immortelle, Van Helmont place une âme sensitive

1. *Summa de anima,* cap. v.
2. Voir le Mémoire de M. Franck, sur Paracelse, dans le *Moniteur* du 2 et du 3 novembre 1853.

et périssable. Cette seconde âme n'a pas toujours existé dans l'homme, mais seulement à partir de la chute : *homo ante lapsum carebat anima sensitiva*[1]. Le fruit défendu l'a fait jaillir du corps comme l'étincelle du caillou.

L'homme, avant la chute, n'avait qu'une âme, l'âme raisonnable, spirituelle et immortelle, gérant immédiatement les affaires du corps et lui communiquant son immortalité. Après la chute, à cette âme immortelle est venue se substituer, dans le gouvernement du corps, comme son vicaire et son lieutenant, une âme sensitive et périssable, semblable à une flamme qui, à chaque instant, se consume et peut s'éteindre[2]. Ce n'est ni dans le cerveau ni dans le cœur, mais à l'orifice supérieur de l'estomac, que Van Helmont place le siége de cette âme sensitive. Parmi les raisons qu'il en donne, il en est qui ne sont que bizarres et puériles; il en est d'autres qui attestent qu'il a observé, mieux qu'on ne l'avait fait avant lui, l'influence de l'estomac sur les maladies et sur l'organisation tout entière[3]. L'estomac est en une liaison étroite avec la rate; tous deux, quoique séparés, conspirent à une même fin et

1. *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus in morborum ultionem ad vitam longam*, Amst., 1648, in-4., cap. *Mortis introïtus in naturam*, p. 644. — Pour l'intelligence du système de Van Helmont, je me suis aussi servi de la Préface et de la traduction libre et abrégée de ses œuvres, par Jean Leconte, docteur en médecine. In-4, Lyon, 1670. Je dois mentionner aussi le travail de M. le docteur Mandon dans les Mémoires de l'Académie de Bruxelles, 1868.

2. Successit caduca anima sensitiva obiens vicariatum mentis vitæque necessitatibus providens, ipsamet, instar flammæ, in horas labilis et extinguibilis. (*Ibid.*, cap. *Vita longa*, p. 736.)

3. *Ibid.*, cap. *Sedes animæ*, p. 290.

sont dans la plus étroite alliance. A ces deux organes, qui dominent le corps, Van Helmont donne le nom de duumvirat. Le corps est placé tout entier sous le gouvernement de ce duumvirat, *regimen*, *jus duumviratus*. Quelquefois aussi Van Helmont semble, par ce nom, désigner non pas simplement une dualité organique, mais une dualité psychologique, à savoir, d'une part, l'intelligence propre de l'âme raisonnable, et, de l'autre, la force imaginative de l'âme sensitive agissant par ses divers organes[1].

Tel est le siége de l'âme sensitive; quant à l'âme immortelle elle réside dans l'âme sensitive elle-même. En effet, rien dans le corps mortel tout entier, n'a plus d'affinité avec elle, rien ne lui offre une résidence moins indigne d'elle, quoique cette âme inférieure, à laquelle elle est liée, l'offusque de son enveloppe et la voile de ses ténèbres. *Parilitas conjugii*, *unitas*, *conjugalis*, *sociale jus hospitalitatis*, telles sont les métaphores par lesquelles Van Helmont s'efforce de marquer l'union intime de ces deux âmes; elles valent bien celles dont se servent les duodynamistes de nos jours pour sauver, au moins en apparence, l'unité de l'être humain.

L'âme sensitive demeure immobile, inébranlable dans le poste où l'a mise le Créateur, ce qui ne l'empêche pas d'agir sur toutes les parties de l'organisme, non par un commerce de vapeurs ou une continuité de tuyaux, mais par une action de gouvernement,

1. Constat duumviratus intellectu proprio mentis immortalis, atque insuper intellectu sive vi phantastica animæ sensitivæ utentis suis organis diversimode distributis. (*Ibid.*, cap. *Jus duumviratus*.)

actio regiminis, par un commandement semblable à celui d'un souverain absolu. Pas plus que l'âme sensitive ne se meut, malgré la distance des organes sur lesquels elle agit, pas plus elle ne se divise, malgré la diversité des offices qu'elle remplit, parce qu'elle n'agit pas directement, mais par l intermédiaire d'archées placés sous sa dépendance.

Qu'est-ce qu'un archée? La définition que donne Van Helmont de leur nature n'est pas très-claire : Constat archæus ex connexione vitalis auræ velut materiæ cum imagine seminali, quæ est interior nucleus spiritualis, fecunditatem seminis continens, est autem semen visibile hujus tantum siliqua [1]. C'est donc une sorte de souffle vital, qui en est comme la base et la matière, avec une image séminale, qui en est comme la forme, le noyau spirituel, où réside la fécondité de la semence, et dont la semence visible n'est que l'enveloppe, la silique, comme dit Van Helmont. Cette image séminale est le type, que chaque archée réalise, comme un modèle, dans l'être auquel il préside. Ce n'est pas seulement dans l'homme, mais dans tous les êtres de la nature, et jusque dans les métaux, où cet air de vie est épaissi et solidifié, que Van Helmont met des archées: singulis hoc donum obtigit quod archæus vocatur [2].

Quel est maintenant le rôle de ces archées? Ils sont la cause efficiente interne de tous les mouvements d'un être, de sa forme, de sa génération: quidquid igitur in mundum venit necesse est habeat archæum

1. *Ibid.*, cap. *Archæus faber*, p. 40.
2. *Ibid.*, *ibid.*

suorum motuum initium, excitatorem et directorem internum generationis[1]. Van Helmont appelle l'archée, l'artisan, et plus énergiquement encore, le Vulcain de la génération. Comme tout acte corporel vient nécessairement aboutir à un corps, tout aussitôt l'archée se revêt d'un vêtement corporel. Il prélude à la naissance d'un être, il préside à tous ses développements; il ne l'abandonne qu'au moment où il disparaît de la scène de la vie. Parcourant tous les coins et recoins de la semence, il commence, dès l'origine, à en transformer la matière, conformément à l'image qu'il doit réaliser. Là il fixe la place du cœur, ici du cerveau; pour veiller à chaque organe, pour en régler les fonctions par rapport à son but, il met partout des surveillants immobiles, des archées secondaires qu'il appelle, *particulares viscerum archæi*, chargés d'accomplir telle ou telle fonction organique particulière, et placés sous la domination de l'archée principal[2]. Cet archée principal, chef de tous les autres, est l'organe immédiat de l'âme sensitive. L'âme sensitive y est logée comme en une sorte de récipient, de même que l'âme immortelle est elle-même logée dans l'âme sensitive. L'archée principal, de la rate où il

1. *Ibid.*

2. Perambulat sui seminis latebras omnes et recessus incipitque materiam transformare juxta imaginis suæ entelecheiam. Hic enim cor locat, ibi vero cerebrum designat, atque ubique immobllem habitatorem præsidem ex universali sui monarchia determinat, juxta exigentiæ et partium et destinationum fines. Præses demum illc, manet curator, rectorque internus finium in obitum usque. Alter vero fluctuans, nulli assignatus membro, intuitum servat super particulares membrorum naucleros, lucidus ac ferians nunquam. (*Ibid.*, caput *Archæus faber*, p. 40.)

siége, préside à toutes les actions vitales et surveille l'organisme tout entier.

Toutefois cet archée principal n'a pas reçu une sagesse infaillible en partage; ce sont ses erreurs, ses passions, ses déréglements, ses emportements qui sont la cause de toutes les maladies, et qu'il faut chercher à prévenir ou à apaiser à tout prix[1].

Ainsi, selon Van Helmont, il y a dans l'homme, d'abord l'âme raisonnable, puis l'âme sensitive, en qui elle réside; puis, sous l'empire de l'âme sensitive, un archée central présidant à tout l'organisme et, sous la dépendance immédiate de cet archée principal, des archées particuliers qui président à chaque fonction particulière, avec une existence propre, et jusqu'à un certain point indépendante[2]. L'homme n'est plus un être un, ni double, ni triple, c'est une véritable légion. Au milieu de ce morcellement de la pensée et du sentiment, du sentiment et de la vie, et de toutes les fonctions vitales, quel gouvernement, quel duumvirat, quel archée principal pourra maintenir l'ordre et l'unité?

D'après le Zohar et la Cabale, dont les doctrines exercèrent alors une certaine influence, l'homme, image de Dieu et du monde, se compose d'une triple nature : 1° d'un esprit, degré le plus élevé de son être; 2° d'une âme, siége du bien et du mal; 3° d'un esprit plus grossier immédiatement en rapport avec le corps[3].

1. Voir *ibid.*, la dissertation *De cicuta aquatica.*

2. Il dit de ces principes divers dans l'opuscule intitulé : *Vita brevis :* « Quæ singulæ in tantum a vita communi hominis sunt diremptæ quantum illa quæ diversas habent existentias. »

3. Voir la *Kabbale*, ou philosophie religieuse des Hébreux, par M. Franck.

C'est sous l'influence de la Cabale que Robert Fludd donne à l'homme trois âmes qui se rattachent à une certaine conception de Dieu et du monde. En effet, il divise l'univers en trois régions de nature différente, correspondant aux trois personnes de la Trinité et représentant trois degrés divers d'émanation du premier principe des choses. De là aussi trois parties dans l'homme, fait à l'image de l'univers, la tête, la poitrine, le ventre, chacune siége d'une âme particulière; la première, de l'âme intellectuelle, étincelle de l'âme universelle; la deuxième, de l'âme vitale, formée de l'éther le plus pur, principe de l'activité et de la vie morale; la troisième, de l'âme sensitive qui réside dans le sang et qui est agent de toutes les fonctions organiques. Nous passons les rêveries de Robert Fludd sur les correspondances et les sympathies de ce petit monde de l'homme avec le grand monde de l'univers. Aux philosophes néoplatoniciens, mystiques et cabalistiques de cette période, il ne coûtait rien de multiplier, soit dans l'homme, soit dans la nature, des âmes qui, au fond, n'étaient que des transformations de l'esprit universel ou des degrés divers d'émanation du principe divin des choses.

Avec une méthode plus sévère, avec la prétention de demeurer fidèles à l'observation, Bacon et Gassendi ont cru devoir adjoindre à l'âme raisonnable une seconde âme, d'une nature inférieure, pour le gouvernement du corps.

Bacon divise la philosophie de l'âme humaine en deux sciences distinctes, dont chacune a un objet différent. La première est la science du souffle de vie

ou de l'âme raisonnable, à laquelle il donne pour origine le souffle de Dieu, d'après cette parole de l'Ecriture : *spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* C'est l'âme divine et immortelle. La seconde partie de la science de l'âme humaine a pour objet une seconde âme, l'âme irrationnelle, sensitive, commune à l'homme et aux animaux, qui vient, non du souffle de Dieu, mais du limon de la terre d'après l'Écriture : *formavit hominem de limo terræ.* L'âme sensitive est corporelle, mais d'une matière atténuée par la chaleur, au point d'être rendue invisible ; c'est un fluide qui tient de la nature de l'âme et de la flamme.

Bacon prétend fonder cette distinction, non-seulement sur la théologie, mais sur la philosophie. Quelle n'est pas en effet la précellence de l'âme humaine sur les âmes des brutes ? Partout où la dignité l'emporte à un tel degré, n'y a-t-il pas lieu, dit-il, d'établir une différence spécifique ? Il repousse la méthode de ces philosophes qui traitent confusément, sans aucune distinction, de toutes les fonctions de l'âme, comme si l'âme humaine, de même que le soleil entre les planètes, ou l'or entre les métaux, ne différait que par le degré des âmes des animaux.

Considérant ensuite en particulier chacune de ces deux grandes divisions de la philosophie de l'âme humaine, il indique les diverses questions relatives à l'âme raisonnable. Est-elle native ou adventive, séparable ou inséparable, mortelle ou immortelle, en quoi est-elle attachée aux lois de la matière, et en quoi en est-elle affranchie ? Or, quoique toutes ces questions soient susceptibles d'une investigation plus profonde

et plus exacte de la part de la philosophie, cependant, suivant Bacon, c'est à la religion seule qu'il faut en abandonner la décision, de peur de tomber dans l'erreur. La science de cette âme doit être puisée à la source divine d'où d'écoule sa substance. Quant à la science de l'âme sensible, il veut bien la laisser dans le domaine de la science humaine, mais il se plaint que tout encore y reste à faire.

Voilà un double dynamisme bien net et bien déterminé ; voilà deux âmes n'ayant rien de commun, ni les fonctions, ni la nature, ni l'origine. L'école de Montpellier n'a pas manqué de se prévaloir de l'autorité de Bacon. C'est même en l'honneur de Bacon, quoique très-inexactement, que M. Lordat a appelé sa doctrine, l'*alliance des deux puissances dynamiques*. On trouve, il est vrai, dans les divisions de la science de l'homme, données par Bacon, une branche qui a pour objet le lien de l'âme et du corps, et qu'il appelle doctrine de l'alliance, *doctrina de fœdere*? Mais cette doctrine de l'alliance est la science des rapports de l'âme et du corps, du physique et du moral, science qui subsiste au sein de l'animisme, comme du double dynamisme, et non la science de l'alliance de l'âme raisonnable avec l'âme sensitive. D'ailleurs si Bacon est un grand esprit, s'il a eu des vues fécondes et originales sur l'avenir des sciences, ce n'est ni un métaphysien ni un psychologue, dont on puisse opposer l'autorité à Aristote ou à Leibniz.

Le double dynamisme de Gassendi ressemble beaucoup à celui de Bacon. Sur cette question, comme en tout le reste, Gassendi est opposé à Descartes. Suivant

Descartes, il n'y a qu'une âme dans l'homme, suivant Gassendi, il y en a deux. Rien, suivant Descartes, n'est plus clair à l'âme que l'âme elle-même ; rien, au contraire, suivant Gassendi, n'est plus obscur. L'âme n'a pas seulement la raison, par où elle s'élève au-dessus de l'animal, mais aussi des fonctions communes avec l'animal ; voilà une des principales causes de cette obscurité. De là une grande difficulté pour déterminer sa nature ; de là un problème susceptible de deux solutions : 1° l'âme, quoique simple, a deux ordres de facultés, les unes s'exerçant sans organes, les autres avec les organes ; 2° l'âme est composée de deux parties, l'une pour la pensée et l'autre pour la vie, l'une spirituelle, l'autre matérielle, l'une d'origine divine, l'autre d'origine humaine. C'est cette dernière opinion qu'adopte Gassendi, tout en avouant que la première est la doctrine commune et la plus autorisée [1]. Mais il cite un certain nombre de théologiens catholiques qui ont tenu pour une doctrine semblable à la sienne ; quant aux décisions des conciles, il prétend qu'elles ne s'appliquent qu'aux deux âmes raisonnables des Manichéens, et non à la dualité telle qu'il l'entend.

Il y a donc deux âmes dans l'homme, l'âme sensitive et végétative, qui est matérielle, et l'âme raisonnable, qui est spirituelle. Comment, selon Gassendi, ne pas donner à l'homme une âme de plus qu'à l'animal, puisque, en outre des fonctions de l'âme sensitive, qui leur sont communes, et qu'il est convenable d'attribuer à une même âme, il en exerce d'autres, d'une

1. *Physicæ* sectio III, *Membrum posterius*, lib. III, cap. IV.

nature tellement supérieure, qu'elles ne peuvent appartenir qu'à une âme tout à fait dissemblable? Comment expliquer autrement la lutte des sens et de la raison, comment concevoir qu'une substance simple puisse s'opposer à elle-même? Autant vaudrait admettre dans la substance simple du feu deux facultés opposées, l'une le froid, l'autre le chaud. *Nihil potest sibi adversari*, telle est la maxime, empruntée à Platon, qu'oppose Gassendi à l'unité de la forme. C'est un argument que nous retrouverons encore sur notre route et dont nous aurons occasion de discuter la valeur.

Grâce à cette division en deux âmes, il paraît à Gassendi que tout s'éclaire, que tout s'explique dans la nature de l'homme. On voit la part de Dieu et de l'homme dans la génération de l'être humain; la part de Dieu est l'âme immortelle créée par lui; la part de l'homme est l'âme sensitive, *quæ advenit cum semine et traduce*. On comprend donc comment, par un côté, l'homme est immortel et tient aux anges, comment, par l'autre, il est mortel et semblable aux bêtes.

Gassendi s'efforce de prouver que l'unité de la nature humaine n'est nullement compromise par cette dualité de principes. Il est vrai, dit-il, que nous parlons toujours de l'âme, comme d'une seule et même âme; mais ne parlons-nous pas toujours aussi de l'homme comme d'un seul et même être? Or, de même que l'homme est un, quoique composé d'âme et de corps, de même l'âme humaine sera une, quoique composée de l'âme raisonnable et de l'âme sensitive. Si on dit l'âme humaine tout court, c'est qu'on ne

parle de que l'âme raisonnable, sans faire mention de l'âme sensitive, c'est-à-dire, en ne la désignant que par la partie la plus noble, et en la laissant dans la partie inférieure.

Cependant Gassendi comprend bien que cette réponse est superficielle, et ne va pas au fond de la difficulté. Peu importe, en effet, qu'on parle de l'homme et de l'âme au singulier ou au pluriel, l'homme n'en sera-t-il pas moins double, étant composé de deux âmes? Gassendi cherche donc à établir, pour mieux sauver l'unité de notre nature, que l'âme sensitive n'est à l'âme raisonnable que dans le rapport de la puissance à l'acte et du corps à l'âme. L'homme est un, quoique composé d'âme et de corps et de tant de diverses parties, parce que ces parties s'adaptent, parce que le corps est puissance, tandis que l'âme est acte, ou bien parce que l'un reçoit, tandis que l'autre est reçu; pourquoi donc ne pas concevoir de la même manière le rapport de l'âme sensitive avec l'âme raisonnable? L'âme humaine ne sera-t-elle pas une, *aliquid unum per se*, si l'âme sensitive n'est qu'une puissance qui reçoit, *potentia excipiens*, si l'âme raisonnable est un acte reçu, *actus exceptus*, de telle sorte que leur composé, parfaitement cohérent, ne forme qu'un seul acte qui, reçu à son tour par le corps, constitue avec lui une véritable unité? Toute la question est de savoir si Gassendi enlève ou conserve à cette âme sensitive qui reçoit l'autre une réalité propre; s'il la lui enlève, ce n'est plus une âme, s'il la lui conserve, il ne se peut pas qu'elle ne fasse qu'un seul et même être avec l'âme raisonnable.

Mais comment une même matière recevra-t-elle plusieurs formes ? Gassendi tâche de résoudre cette difficulté en ne faisant d'une de ces formes qu'une simple disposition à en recevoir une autre, *velut dispositio ad habendum aliam;* l'âme sensitive est dans la matière, mais seulement de telle façon que, par son intermédiaire et, comme par une sorte de disposition à la recevoir, l'âme raisonnable survenant puisse à son tour y résider. Enfin, il est généralement admis que la nature ne peut lier immédiatement ensemble les extrêmes; de là la nécessité d'un intermédiaire entre l'âme raisonnable et le corps; or, cet intermédiaire est l'âme sensitive. L'âme sensitive est donc pour Gassendi, suivant une expression de Joseph de Maistre, une sorte de moyenne proportionnelle entre l'âme et le corps.

Ainsi Gassendi, pas plus que ceux qui sont venus avant ou après lui, n'a résolu la grande difficulté inhérente à la doctrine d'un double dynamisme humain. Vouloir faire une véritable unité avec deux êtres séparés, avec deux âmes substantiellement distinctes, ou bien chercher un milieu entre l'esprit et la matière, n'est-ce pas se débattre vainement au sein d'une contradiction?

Non-seulement les prédécesseurs, ou même les contemporains de Descartes, multipliaient les âmes dans l'homme, mais quelques-uns les prodiguaient, en même temps que la vie, dans la nature tout entière.

Thalès, selon Aristote, disait que le fer a une âme, parce qu'il attire l'aimant. Cardan et Paracelse ne se contentent pas d'animer l'aimant, ils donnent

une âme à tous les métaux sans exception. Mais tous deux sont encore dépassés, en prodigalité de vie et d'âmes de toutes sortes, par Campanella qui est presque un contemporain de Descartes. Campanella, en effet, non content d'admettre, comme Bacon, deux âmes dans l'homme, l'une d'un air chaud et mobile, émanée du soleil, l'autre spirituelle et immortelle, émanée directement de Dieu, donne une âme, non pas seulement végétative, mais sensitive à tous les éléments, à l'air, à l'eau, au feu, à la terre, aux pierres. A tous les êtres inorganiques sans exception, il attribue, indépendamment de la vie, un certain degré de sentiment et de connaissance, plus ou moins clair ou confus. Telle est la doctrine qu'il développe dans le *De sensu rerum* [1]. Comme il n'y a rien dans les effets qui ne soit dans les causes, il n'y a rien dans les éléments dont les animaux sont formés qui ne doive sentir aussi. C'est par sentiment et par instinct que l'aimant se tourne vers le pôle et que la pierre tombe; l'espace est doué de sentiment, *appetitivo sensu*, par lequel il attire les corps à lui et ne souffre point de vide dans la nature. Campanella suppose que les montagnes elles-mêmes ont poussé comme des plantes, en vertu d'un principe vital intérieur. Enfin, voici la conclusion de son ouvrage : *mundus ergo totus est sensus, vita, anima.*

1. Voici le titre complet, qui est comme un résumé de toute la doctrine : « De sensu rerum ; pars mirabilis occultæ philosophiæ ubi demonstratur mundum vivam esse Dei statuam beneque cognoscentem, omnésque illius partes partiumque particulas sensu donatas esse, alias, clariori, alias obscuriori quantus sufficit ipsarum conservationi. »

Un bien plus grand esprit, Képler, qui a découvert les lois fondamentales de l'astronomie, s'égare aussi sous l'influence d'idées néoplatoniciennes et mystiques, dans des bizarreries et des rêves dignes de Cardan et de Campanella. Non-seulement il fait de la terre un être animé, mais il lui donne une âme raisonnable. C'est cette âme qui, à l'aspect de certaines positions des astres, se trouble et s'agite, produit les météores et les tempêtes, tandis qu'elle demeure calme en face d'autres états du ciel. En vertu des analogies les plus bizarres et les plus puériles, Képler croit reconnaître, dans le sein de la terre et à sa surface, des organes et des fonctions qui correspondent exactement aux organes et aux fonctions de notre corps [1].

La terre elle-même n'est qu'un membre faisant partie d'un immense organisme. Tous les astres sont animés comme elle; s'ils se meuvent dans l'espace, suivant des courbes savantes, sans se heurter les uns les autres, sans troubler l'harmonie de l'univers, c'est à cause d'âmes intelligentes et directrices, *animæ motrices* qui les animent et les guident, comme des pilotes à travers l'espace. Au centre du système planétaire est le soleil, siége d'une intelligence parfaite.

Non-seulement on mettait des âmes là où il n'y en a pas, mais là où il y en a réellement, dans les animaux par exemple, on avait le tort de les rehausser outre mesure, de les élever presque au niveau de l'âme humaine. Ainsi bon nombre d'écrivains, d'érudits, de philosophes du seizième siècle, tels qu'Étienne

1. *Harmonice mundi*, lib. IV, cap. VII.

Pasquier, Laurent Valla, Rorarius, Campanella, Montaigne, Charron, et enfin Gassendi lui-même, s'efforcent de prouver que les animaux sont doués de raison et qu'ils ont même un langage semblable au nôtre [1]. Nul doute que cette prodigalité de vie, d'âmes et de facultés intellectuelles n'ait contribué, en outre des principes généraux de sa métaphysique, à incliner Descartes vers l'excès contraire du mécanisme physiologique, vers la négation absolue de la vie et celle de toutes les âmes, sauf l'âme humaine.

Néanmoins, malgré tous ces systèmes bizarres qui multiplient les âmes dans l'homme et dans la nature, en dépit de toute cette féerie de forces, de puissances et de facultés personnifiées, c'est encore l'animisme qui demeure, jusqu'à Descartes, la doctrine dominante, ou même la doctrine commune, de l'aveu, non-seulement de ceux qui le professent, comme Suarès, mais de ceux-là mêmes qui le combattent, ou qui assistent, plus ou moins indifférents, à la lutte des opinions et des systèmes, tels que Daniel Sennert, Gassendi et Charron.

Selon Suarès, l'animisme est la doctrine de presque tous les philosophes dans leurs traités sur l'âme; *idem tenent philosophi fere omnes in libro de anima* [2]. Il dit la même chose des théologiens.

Je trouve le même témoignage dans Daniel Sennert. Daniel Sennert, né à Breslau en 1572, mort en 1637, professeur de médecine à l'Université de Wit-

1. Voir notre *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3e édit., Ier vol. chap. VII.

2. *Tractatus de anima*, vol. III de l'édition de 1740, en 23 vol. in-4, lib. I, cap. XIV, p. 330.

temberg, a joui d'une grande réputation pendant une partie du dix-septième siècle. Dans son *Epitome scientiæ naturalis*[1], il pose la question de savoir s'il n'y a qu'une seule âme, ou bien s'il y en a plusieurs : an in quolibet vivente sit unica anima an vero plures? Voici sa réponse : « etsi vero utraque sententia viros eruditos et claros sectatores habet, prior tamen, quæ ferè communis est, nobis probabilior videtur.

Selon le témoignage de Charron : « la plus commune opinion est qu'il n'y en a (d'âme), en chacun homme qu'une en substance, cause de la vie et de toutes les actions, laquelle est toute en tout, et toute en chaque partie, mais elle est garnie et enrichie d'un très-grand nombre de diverses facultés et puissances, merveilleusement différentes, voire contraires les unes aux autres, selon la diversité des vaisseaux ou instruments dans lesquels elle est retenue et les objets qui lui sont proposés. Elle exerce l'âme sensitive et raisonnable au cerveau, la vitale et irascible au cœur, la naturelle végétative et concupiscible au foie, la génitale aux génitoires, ce sont les principales et les capitales ; ni plus ni moins que le soleil, un en son essence, départant ses rayons en divers endroits, échauffe en un lieu, éclaire en un autre, fond la cire, sèche la terre, blanchit la neige[2]. »

1. In-12, Amst., 1651, ultima editio, lib. VI : « De anima in genere et de vegetalibus. » Il croyait, dit Bayle, que la semence de tous les êtres vivants est animée et que l'âme de cette semence produit l'organisation. (*Dictionnaire critique,* article SENNERT.)

2. *Traité de la sagesse,* liv. I, chap. XV, *De l'âme humaine en général.*

Enfin, tout en combattant l'animisme, Gassendi est obligé, comme nous l'avons vu, de faire l'aveu que c'est à la fois la doctrine commune, en même temps que la plus autorisée [1].

Nous pouvons donc, en toute assurance, maintenir ici, ce que nous avions avancé dans notre mémoire, à savoir que l'animisme est la grande tradition en philosophie et en médecine [2]. Sans doute le cartésianisme va lui porter un coup plus dangereux que les archées de Paracelse et de Van Helmont, ou les deux âmes de Bacon et de Gassendi; il va le compromettre, pour un temps plus ou moins long, au sein de la philosophie spiritualiste; mais néanmoins, dans la philosophie moderne, nous trouverons encore d'habiles et zélés défenseurs de l'ancienne doctrine de l'unité de la forme de l'homme.

1. Si quidem communis opinio quæ eamdem animam et sentientem et rationalem esse vult. (*Physica*, sectio III, *Membrum posterius*, lib. IX, cap. II.)

2. Il faut ajouter Lamothe Levayer aux animistes de cette époque : « Comme la vie sensitive des brutes, dit-il, a en soi la végétative, celle des hommes, qui est raisonnable, comprend les deux autres, et l'âme immortelle qui nous informe étant unique a sans multiplication par son éminence les fonctions des trois. » *Physique du prince*, chap. XXIII.

CHAPITRE XI

Descartes.

Descartes. — La vie transformée en mécanisme. — L'âme, pure pensée, incapable des fonctions vitales et d'une action quelconque sur le corps. — Nul intermédiaire entre l'âme raisonnable et la matière brute. — Point de force inhérente à l'étendue essence de la matière. — Comment Descartes a été nécessairement conduit à donner une explication mécanique de la vie. — La formation des êtres organisés omise dans les *Principes*.—Tentative de Descartes pour combler cette lacune dans les traités de l'*homme et de la formation du fœtus*. — Ses travaux anatomiques. — Caractère général de sa physiologie. — Hypothèse d'une machine de terre semblable au corps de l'homme. — Principe moteur de cette machine. — Formation du fœtus. — Comment l'automatisme des bêtes est une conséquence de la physiologie de Descartes. — Erreur de ceux qui n'ont pas pris l'automatisme à la lettre. — Influence de la physiologie de Descartes. — Écoles iatromécaniques et iatrochimiques. — Réserve de Malebranche au sujet de la physiologie de Descartes. — Aveu de Bossuet.

Jusqu'à présent nous avons vu se produire bien des systèmes divers sur la vie. Selon les uns, c'est une puissance de l'âme raisonnable, selon les autres, c'est une âme spéciale, selon d'autres, une forme de corporéité, selon d'autres enfin, c'est le résultat de l'action d'une foule de petites forces isolées. Mais nul, que nous sachions, ne s'était encore avisé de dire expressément que la vie n'est rien qu'un simple mécanisme ou, ce qui

revient au même, que la vie n'existe pas. Qu'y a-t-il, selon Descartes, dans les corps organisés et vivants? Rien de plus, que dans les corps inorganiques, c'est-à-dire rien que l'action sur la matière des lois générales du mouvement.

Quelle opposition profonde entre le système de Descartes et ses prédécesseurs immédiats ou ses contemporains! On avait mis la vie partout, partout il la supprime, soit hors de l'homme, soit dans l'homme lui-même; on avait donné des âmes aux pierres et aux métaux, il ne veut pas en donner, même aux animaux. De toutes ces âmes innombrables de Paracelse, de Van Helmont, de Campanella, de Képler, il n'en conserve qu'une seule dans tout l'univers, l'ame humaine, et dans l'âme humaine elle-même, il ne conserve rien que la pensée.

Descartes a bien vu que la spiritualité est une vérité d'observation immédiate, contenue dans le « je pense, donc je suis, » mais il s'est néanmoins trompé sur la vraie essence de l'âme.

En effet, c'est de la pensée en acte, de la pensée consciente d'elle-même qu'il fait l'essence de l'âme. Selon Descartes, la conscience de nous-mêmes, non pas une conscience sourde et confuse, mais la conscience avec un degré de clarté qui permet de nous affirmer et de nous connaître, est essentielle à l'âme. Nous ne sommes pas, si elle n'est pas; rien, si ce n'est la pensée, n'appartient à l'âme; toutes les modifications de l'âme ne sont que les modifications de la pensée. Les conséquences de cette définition de l'âme, que nous avons déjà indiquées, ont toutes été déduites par Descartes

lui-même, ou par ses disciples. D'abord l'âme ne pourra rien faire qu'elle n'y pense et qui ne soit une pure pensée. Comment donc jouerait-elle le rôle de principe d'organisation et de vie? C'est là ce qu'on voit très-clairement dans le *Discours de la méthode*. Après avoir supposé, pour l'explication de la vie et des organes, un corps entièrement semblable au nôtre avec la chaleur dans le cœur, Descartes ajoute : « examinant les fonctions qui pouvaient ensuite de cela être dans le corps, j'y trouvais exactement toutes celles qui peuvent être en nous, sans que nous y pensions, ni par conséquent que notre âme, c'est-à-dire cette partie distincte du corps, dont il a été dit ci-dessus, que la nature n'est que de penser, y contribue[1]. » La nature de l'âme n'étant que de penser, Descartes tend à rapporter au corps et aux esprits animaux des modes de l'âme, des phénomènes de conscience, tels que les sentiments et les passions, qui ne sont pas de pures pensées et même les mouvements volontaires : « pour ce qui est du sentiment et du marcher, je les rapporte aussi pour la plus grande partie au corps, et je n'attribue rien à l'âme de ce qui la concerne, que cela seul qui est une pensée[2]. »

1. Ve partie. Louis de la Forge déduit avec beaucoup de rigueur cette conséquence de cette définition de l'âme : « Atque adeo substantia cogitans nihil aliud est quam res quæ sibi conscia est omnium eorum quæ in ipsa fiunt, sive ipsa sit eorum ausa in sese, sive alia in eam agant, idque eo præcise tempore quo fiunt ; unde gravissimam hanc veritatem deducere possumus, quidquid id nobis fit, cujus nobis conscii non sumus, spiritum non esse quid id faciat. » (*Tract. de mente humana*, cap. vi.)

2. *Réponse aux objections*, édition Cousin, p. 247. Il dit dans le *Traité des passions*, art. 6 : « C'est une erreur de croire que l'âme donne le mouvement et la chaleur au corps. »

Ce principe, que l'âme ne fait que ce qu'elle pense, conduit à cet autre, qu'elle ne fait rien, non-seulement qu'elle ne le sache, mais qu'elle ne sache comment elle le fait : « quod nescis quo modo « fiat, id non facis, » tel est le principe en vertu duquel, Geulincx, un disciple de Descartes, enlève à l'âme toutes ses actions pour les rapporter à Dieu [1]; tel est aussi l'argument que, sans en connaître toute la portée, emploient encore aujourd'hui contre l'animisme un certain nombre d'organiciens et de duodynamistes.

Comment, d'ailleurs, avec l'étendue toute seule, d'un côté, avec la pensée toute seule, de l'autre, concevoir l'union de l'âme et du corps? Entre ces deux substances, si complétement opposées, et toutes deux également dénuées de force pour agir, quelle union sera possible? Descartes, il est vrai, pour se défendre de faire de l'homme un pur esprit ou un composé accidentel, insiste, dans le *Traité des passions*, sur l'étroite alliance de l'âme et du corps; il répète que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement [2]. Il va jusqu'à dire, que l'esprit est substantiellement uni au corps [3]; mais on ne voit pas trop comment cette union substantielle est compatible avec ses principes. S'il peut y avoir entre l'âme et le corps, une sorte d'union morale, de correspondance, d'harmonie, grâce à l'intervention et à l'assistance de

1. De la Forge aussi conclut de ce que l'esprit ne sait pas qu'il produit les idées qui résultent de son union avec le corps, que ce n'est pas lui, mais Dieu qui les produit. (*Ibid.*, chap. XVI.)
2. Art. 28 et 30.
3. *Réponse aux objections d'Arnauld.*

Dieu, il n'y aura point de liaison essentielle, point de liaison de causalité, point de véritable union, point d'union de possession et de propriété. Aussi, voit-on, même avant Malebranche, les disciples de Descartes, en France et en Hollande, déduire presque en même temps les causes occasionnelles de la doctrine du maître sur la nature de l'âme et la nature du corps [1].

La vie étant nécessairement exclue de l'âme, Descartes devait la remplacer par un pur mécanisme. Il ne pouvait en faire une âme inférieure ou bien un mode du corps, puisqu'il n'admet point d'autre âme au monde que l'âme pensante de l'homme, point d'âmes inférieures, point d'âmes sensitives ou végétantes, point de principes d'organisation et de vie. Entre l'âme raisonnable et la matière brute, soumises aux lois générales du mouvement, tous les intermédiaires étaient supprimés.

Si la vie n'est pas une âme et n'appartient pas à l'âme, ne pourrait-elle pas être quelque force ou quelque propriété de la matière? Mais nulle force, en acte ou en puissance, ne saurait appartenir à cette étendue inerte qui est l'essence de la matière cartésienne. L'étendue n'exprime rien de plus que la juxtaposition des parties; l'étendue, comme la pensée, est donc incapable de posséder une causalité efficiente, d'exercer une action quelconque par laquelle elle se modifie et s'organise. Que restait-il donc à

1. Fontenelle remarque très-bien, dans l'*Éloge de Malebranche*, que la preuve de la spiritualité, apportée par Descartes, le conduit nécessairement à croire que les pensées de l'âme ne peuvent être causes physiques des mouvements du corps.

Descartes pour expliquer la vie et l'organisation? Rien, sinon l'action sur la matière des lois du mouvement, sinon le pur mécanisme. Ainsi, par sa double définition de l'âme et de la matière, Descartes s'était mis dans la nécessité de donner une explication mécanique des phénomènes de la nature tout entière, depuis les mouvements des astres jusqu'aux mouvements du corps humain, depuis la formation d'un sel, ou d'une planète, jusqu'à la formation du fœtus, depuis le bruit du tonnerre jusqu'au cri de l'animal, expression de la passion, de la douleur ou de la joie, de la colère ou de la tendresse.

Dans les *Principes*, dont le sujet n'est pas moins vaste que les traités des anciens περὶ φυσέως ou *De natura rerum*, il annonce qu'il va donner l'explication universelle des choses, d'après ses trois lois générales du mouvement. Nous n'avons pas ici à exposer, ni à juger, la façon dont il cherche à rendre compte, par sa grande et belle hypothèse des tourbillons, de la formation des mondes et de tous les phénomènes de la nature inanimée, nous n'avons à considérer que l'application hardie et originale de ces mêmes principes à la nature vivante et organisée. Malgré cette annonce orgueilleuse d'une explication universelle de tous les corps et de tous les phénomènes, Descartes, dans les *Principes*, avait omis d'expliquer la formation des corps organisés, non sans prévoir, comme on le voit, dans une de ses lettres, que cette lacune lui sera reprochée : « ils y trouveront peut-être à redire sur ce que je n'y parle pas des animaux et des plantes, et que

j'y traite seulement des corps inanimés; mais ils pourront remarquer que ce que j'ai omis n'est en aucune façon nécessaire à l'intelligence de ce que j'ai écrit [1]. » Huygens, en effet, dans une lettre à Leibniz, reproche à Descartes cette omission, qu'il attribue à l'impuissance où il s'est trouvé de rendre compte de la formation des animaux, à l'aide des particules et du mouvement, conformément à ses principes. Mais, plus tard, Descartes, qui avait été d'abord rebuté par la difficulté de cette entreprise, crut en avoir triomphé, et chercha à combler cette lacune, dans les *Traités de l'homme et du fœtus*, publiés par Clerselier après sa mort [2].

Voici, d'ailleurs, en quels termes il annonçait les nouvelles lumières qu'il croyait alors avoir acquises sur ce sujet, à force d'études et d'expériences : « en méditant là-dessus, j'ai tant découvert de nouveaux pays, que je ne doute presque point que je ne puisse achever toute la physique, selon mon souhait, pourvu que j'aie du loisir et la commodité de faire quelques expériences [3]. »

Achever la physique à son souhait, c'était, pour Descartes, y faire rentrer la formation des êtres organisés et la formation même de l'embryon. C'est dans ce but qu'il se livra avec une ardeur passionnée aux

1. Édit. Cousin, t. IX, p. 178.
2. Voici l'explication toute mécanique qu'il donne de la génération : « Comme on voit que la vieille pâte peut faire enfler la nouvelle et que l'écume que jette la bière suffit pour servir de levain à d'autre bière, ainsi il est aisé de croire que les semences des deux sexes se mêlant ensemble, servent de levain l'une à l'autre. » IV[e] partie, § 27.
3. *Ibid.*, p. 364.

études anatomiques et qu'il multiplia les expériences. Voilà mes livres, disait-il, en montrant à un de ses visiteurs, en Hollande, des animaux qu'il avait disséqués. Non content de ces dissections, il allait dans les boucheries voir abattre et ouvrir des animaux. Aussi un fanatique ignorant l'accusait-il du double crime d'assister au prêche des calvinistes, et de courir les villages pour voir saigner des pourceaux. « J'ai été un hiver à Amsterdam, écrit Descartes au P. Mersenne, que j'allais quasi tous les jours en la maison d'un boucher, pour lui voir tuer des bêtes, et faisais de là apporter en mon logis les parties que je voulais anatomiser plus à loisir, ce que j'ai fait encore plusieurs fois dans tous les lieux où j'ai été, et je ne crois pas qu'aucun homme d'esprit m'en pût blâmer [1]. »

Il fut un des premiers à confirmer par ses expériences et à vulgariser la grande découverte de la circulation du sang, d'autant qu'elle lui parut favoriser son explication mécanique des phénomènes de la vie, en faisant du corps humain une sorte de machine hydraulique, et du cœur une pompe aspirante et foulante. Sa physiologie tout entière n'est donc qu'une application, plus ou moins éloignée, des grandes lois qui régissent l'univers, c'est-à-dire une branche de la mécanique. Ce principe du pur mécanisme, il l'a suivi jusqu'au bout avec une rigueur et une hardiesse dont n'approchent pas aujourd'hui, comme nous l'avons vu, les adversaires les plus décidés du vitalisme.

1. Voir tome II, des *Lettres* édit. Clerselier, p. 191, lettre à Mertenne et Baillet, liv. III, chap. v.

La matière modifiée de telle ou telle façon, la figure, la situation, le mouvement des parties, voilà à quoi il réduit toutes les formes substantielles de la philosophie scolastique, sans en excepter aucune, même celle des êtres organisés, même celle du corps humain. Les seules formes qu'il admette sont, comme il l'explique, des formes essentielles, résultant de la disposition des parties d'un corps, mais nullement des formes substantielles. En faveur de ces formes substantielles, les partisans de l'ancienne philosophie ne manquaient pas d'objecter que l'âme, qui est une substance, est en même temps la forme du corps. Mais Descartes ne veut pas que l'âme, vraie substance, existant par elle-même, soit la forme du corps, parce qu'elle périrait avec lui[1]. Est-il vrai que l'âme ne puisse être la forme du corps, sans devenir mortelle comme lui? C'est un point que nous examinerons plus tard, de manière, nous l'espérons, à rassurer ceux qui partagent encore aujourd'hui cette appréhension de Descartes. Avec de la matière et du mouvement, Descartes se flatte de construire le monde tout entier ; il n'en demande pas davantage pour expliquer tous les phénomènes du corps humain.

« Je me contenterai, dit-il, dans le *Discours de la méthode*, de supposer que Dieu forma le corps d'un homme entièrement semblable à l'un des nôtres, tant

1. Dans la préface de la *Recherche de la vérité*, Malebranche s'indigne contre les philosophes chrétiens qui, sur la foi de quelque misérable commentateur d'un philosophe païen, regardent plutôt l'âme comme la forme du corps que comme faite à l'image et pour l'image de Dieu. Il ajoute cependant : « Il est vrai que l'âme est unie au corps et qu'elle en est naturellement la forme. »

en la figure extérieure de ses membres qu'en la conformation intérieure de ses organes, sans le composer d'autre manière que celle que j'avais décrite, et sans mettre en lui au commencement aucune âme raisonnable, ni aucune autre chose pour y servir d'âme végétante ou sensitive. » Le *Traité de l'homme* part de l'hypothèse d'une statue ou machine de terre, dont toutes les parties, à l'intérieur, sont exactement semblables à nos organes. Mais, à défaut d'âme, quel sera le principe moteur de cette machine? Pour la mettre en jeu, Descartes prétend n'avoir besoin que d'un peu de feu sans lumière dans le cœur ; feu qu'il ne conçoit pas « d'autre nature que celui qui échauffe le foin, lorsqu'on l'a renfermé avant qu'il fût sec, ou qui fait bouillir les vins nouveaux lorsqu'on les laisse cuver sur la râpe [1]. » Tel est, dit-il, dans le *Traité des passions*, le principe corporel de tous nos mouvements. C'est ce feu qui fait la vie, tant qu'il brûle, c'est lui qui, en s'éteignant, fait la mort. Ce feu sans lumière, ce feu de même espèce qu'on le trouve ailleurs dans la nature, voilà le principe animateur de Descartes, voilà ce qui lui tient lieu d'âme ou de force vitale. Parmi ces feux divers de la nature, appelés à remplacer l'âme vitale, Descartes a fait un choix vraiment malheureux, celui du gaz acide carbonique, principe de mort et non de vie, comme l'a démontré la science moderne.

Cependant, en possession de ce prétendu feu vital, Descartes fait à sa guise mouvoir et vivre tout l'homme.

1. *Disc. de la méth.*, V^e partie.

Il explique d'abord mécaniquement le mouvement du cœur, qui est comme la maîtresse pièce de la machine. Grâce à ce feu, la chair du cœur est si ardente et si chaude, qu'à mesure que le sang y arrive des veines, il s'y vaporise. Puis, s'exhalant dans les poumons, il s'y épaissit rafraîchi par l'air; de là la condensation et la dilatation successives qui produisent le mouvement du cœur[1].

La chaleur du cœur engendre les esprits animaux, qui meuvent à leur tour tous les muscles. En effet, selon Descartes, les nerfs sont autant de petits tuyaux par lesquels les esprits animaux s'écoulent dans les membres pour les mettre en mouvement. Le muscle s'enfle ou s'allonge, lorsque les nerfs eux-mêmes s'enflent ou s'allongent, suivant la quantité des esprits animaux qui y entrent ou qui en sortent. Ainsi les esprits animaux sont le grand ressort de tous les mouvements de ce merveilleux automate.

Il explique la digestion de la même façon, sans aucune intervention de force ou de propriété vitale, par certaines liqueurs qui se glissent entre les parties des aliments déposés dans l'estomac, et agissent comme l'eau commune sur la chaux vive, ou comme l'eau-forte sur les métaux.

Dans le résumé qui termine le *Traité de l'homme*, il exprime lui-même de la façon suivante, et avec la plus grande précision, ce caractère purement méca-

1. « In corde est quasi ignis ex sicca materia et densa, » dit encore Descartes dans un fragment intitulé : Partes similares, excrementa et morbi, découvert et publié par M. Foucher de Careil. *Œuvres inédites de Descartes*, IIe partie. Paris, 1860.

nique de sa physiologie. « Je désire que vous considériez que toutes les fonctions que j'ai attribuées à cette machine, comme la digestion des viandes, le battement du cœur et des artères, la nourriture et la croissance des membres, etc., suivent naturellement, en cette machine, de la seule disposition de ses organes, ni plus ni moins que font les mouvements d'une horloge, ou autre automate, de celle de ses contrepoids et de ses roues ; de sorte qu'il ne faut point, à leur occasion, concevoir en elle aucune autre âme végétative, ni aucun autre principe de mouvement et de vie que son sang et ses esprits, agités par la chaleur du feu qui brûle continuellement dans son cœur, et qui n'est point d'autre nature que tous les feux qui sont dans les corps inanimés. » Voici un passage du *Traité des passions*, qui n'est pas moins significatif : « Quelle différence y a-t-il entre un corps vivant et un corps mort ? La même qu'entre une montre, ou autre automate, lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, et la même montre ou machine, lorsqu'elle est rompue et que le principe de son mouvement cesse d'agir [1]. » Si c'est une grande audace de prétendre tout expliquer mécaniquement dans le corps une fois formé, c'en est une plus grande encore de prétendre expliquer de la même manière la formation elle-même des organes. Or, tel est le but du *Traité de la formation du fœtus*, où Descartes veut démontrer que les organes de l'embryon se forment

1. Art. 6.

exactement d'après les mêmes lois en vertu desquelles ils fonctionnent dans l'animal adulte, c'est-à-dire d'une façon purement mécanique, sans en excepter la génération elle-même[1].

Mais la conséquence la plus rigoureuse et la plus hardie du mécanisme de Descartes, c'est l'automatisme des bêtes. Selon Descartes, il n'y a rien de plus dans l'animal tout entier que dans le corps de l'homme, c'est-à-dire il n'y a rien qu'un pur mécanisme. Il ne pouvait rien y mettre de plus en effet, d'après ses principes. Quand donc il change les animaux en simples automates, il faut l'entendre à la lettre, et non pas en un sens plus ou moins métaphorique. Il suffit, pour s'en convaincre, de cette phrase du *Discours de la méthode :* « Et je m'étais ici particulièrement arrêté à faire voir que s'il y avait de telles machines qui eussent les organes et la figure extérieure d'un singe ou de quelque autre animal sans raison, nous n'aurions plus aucun moyen de reconnaître qu'elle ne serait pas en tout de même nature que ces animaux. » Combien ne blâme-t-il pas Regius, son disciple, d'avoir établi « une plus grande différence entre les choses vivantes et celles qui ne le sont point, qu'entre une horloge ou tout autre automate, et une clef, une épée et tout autre instrument qui ne se remue pas de lui-même[2]. »

Tel est, dans sa rigueur, le mécanisme de Descartes, soit à l'égard du corps humain, soit à l'égard de

1. Voir le passage cité plus haut où il explique nécessairement la génération.
2. Édit. Cousin, t. VIII, p. 628.

l'animal tout entier. C'est un point sur lequel Descartes n'a jamais hésité. Il a pu se servir quelquefois du mot de vie, comme pour voiler et adoucir un peu ce qu'il y a d'étrange dans sa doctrine ; mais, par vie, il n'entend jamais, comme il a soin de l'expliquer lui-même, que la chaleur du cœur, ou la figure et le mouvement des parties, c'est-à-dire quelque chose de purement mécanique. C'est donc bien à tort que M. Flourens a cru découvrir, dans une lettre à Morus [1], un passage qui convaincrait d'erreur ceux qui, comme nous, prennent à la lettre le mécanisme et l'automatisme de Descartes. Descartes dit bien, il est vrai, dans ce passage : « il faut pourtant remarquer que je parle de la pensée, non de la vie et du sentiment, car je n'ôte la vie à aucun animal... Je ne leur refuse pas même le sentiment, autant qu'il dépend des organes du corps ; ainsi mon opinion n'est pas si cruelle aux animaux. » Mais il ajoute, ce que ne cite pas M. Flourens, que cette vie qu'il attribue aux animaux, « est un principe tout à fait mécanique et corporel, qui ne dépend que de la seule force des esprits animaux et de la configuration des parties, et que l'on pourrait appeler âme corporelle. »

Ce mot d'âme corporelle a fait illusion à M. Foucher de Careil, comme le mot de vie à M. Flourens [2].

1. *Ibid.*, t. X, p. 191.
2. *Œuvres inédites de Descartes,* Ire partie, Introduction, p. XCVII, in-8. Paris, 1859. Descartes, d'ailleurs, se sert aussi de cette expression de principe corporel pour une montre et un automate : « Une montre, lorsqu'elle est montée et qu'elle a en soi le principe corporel des mouvements pour lesquels elle est instituée, etc. » *Traité des passions,* art. 6.

M. Foucher de Careil, en s'appuyant sur ce passage, a soutenu contre nous que Descartes admet une dualité de principes dans l'homme, un principe pour la vie du corps, et un principe pour la vie de l'âme. Mais on voit, par les expressions mêmes de Descartes, que ce prétendu principe de la vie du corps n'est que l'action des lois générales du mouvement, action qui ne peut être considérée comme un principe particulier dans l'homme, ni faire une dualité avec l'âme raisonnable. Si, d'ailleurs, Descartes n'a pas complétement supprimé la vie, qu'on nous dise ce qu'il en a laissé et, à défaut de l'âme, ou d'un principe vital quelconque, quelle propriété parculière et spéciale il a attribuée à la matière organisée[1].

Il est donc certain que Descartes supprime absolument la vie, en la réduisant à un pur mécanisme, et que dans l'homme, à côté de l'âme raisonnable, il n'admet d'autre principe vital que l'action des lois générales du mouvement [2].

Cette physiologie, qui réduit à de simples machines tous les êtres organisés et vivants, a dominé dans plusieurs écoles médicales du dix-septième siècle. Si, comme on l'a dit, une école de médecine représente, en général, plus ou moins la philosophie régnante d'une époque, cela est surtout vrai de Descartes et de la médecine de son temps. C'est de Descartes que dé-

1. « Jamais on ne nia, dit Malebranche, qu'il n'y eût dans les animaux quelque chose de corporel, qui fût le principe de leur vie ou de leur mouvement, puisqu'on ne peut même le nier des montres. » (*Rech. de la vérité*, liv. VI, IIe part.,chap. VII.)

2. Voir la 3e édition de mon *Histoire de la philosophie cartésienne*, Delagrave, Paris, tome Ier, chap. VII. C'est ainsi que tous les partisans et tous les adversaires de Descartes ont interprété sa doctrine. Il est vraiment trop tard pour refaire le cartésianisme.

rivent les écoles iatromécaniques ou iatrochimiques qui eurent alors d'illustres représentants en France et en Europe, tels que Borelli, François Hoffmann, l'adversaire de Stahl, Pierre Chirac, Boerhaave, Sylvius et Willis. Quelques médecins matérialistes ont emprunté à Descartes son mécanisme physiologique, en mettant de côté cette âme spirituelle dont il faisait l'essence même de l'homme.

Cependant, comme il est un certain nombre de cartésiens qui ont reculé devant l'automatisme des bêtes, il en est aussi qui n'ont pas admis sans quelque restriction et quelque réserve, l'explication mécanique des fonctions vitales et surtout de la formation du fœtus. Ainsi Malebranche, grand partisan du mécanisme et de l'automatisme, n'ose cependant en étendre la vertu jusqu'à la formation du germe et fait la même restriction que Leibniz et M. Claude Bernard au sujet de la première formation des êtres organisés. Voici, en effet, ce qu'il dit sur le *Traité de la formation du fœtus* : « L'ébauche de ce philosophe peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu toutes les parties d'un animal, mais que ces lois puissent les former ou les lier toutes ensemble, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien reconnu lui même, car il n'a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses [1]. »

Le résumé de physiologie qu'a donné Bossuet dans le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*,

1. *Entretiens métaphysiques*, XI, 8.

est emprunté à Descartes. Pour Bossuet, comme pour Descartes, le corps humain est une machine, dont les esprits animaux sont le grand ressort; la vie, la génération, la santé, la maladie et la mort, ne sont que des effets purement mécaniques. Chaque animal venant d'autres animaux déjà formés, il en reçoit du sang et des esprits déjà tout faits, ou mieux encore, dit-il, l'animal étant tiré des semences pleines d'esprits, le cerveau, par sa première conformation, en peut avoir assez pour exciter dans le cœur la première pulsation d'où viennent toutes les autres. « Quoi qu'il en soit, l'animal qui se forme venant d'un animal déjà formé, on peut aisément comprendre que le mouvement se continue de l'un à l'autre, et que le premier ressort dont Dieu a voulu que tout dépendît, étant une fois ébranlé, ce même mouvement s'entretient toujours. »

Pour expliquer la maladie et la mort, il a recours à la comparaison de ce qui se passe dans un orgue ou dans un moulin, soit que le ressort se rompe, soit que le moteur cesse, soit que le moteur et le mobile étant en état, l'action de l'un sur l'autre soit empêchée par quelque autre corps : « appliquant ceci au corps de l'homme, machine sans comparaison plus composée et plus délicate, mais, en ce que l'homme a de corporel, pure machine, on peut concevoir qu'il meurt, si les ressorts principaux se corrompent; si les esprits, qui sont le moteur, s'éloignent, ou si les ressorts étant en état et les esprits prêts, le jeu en est empêché par quelque autre cause[1]. »

1. Chap. IV, § 11.

Cependant il termine le chapitre sur l'union de l'âme et du corps, de façon à faire croire qu'il n'était pas éloigné de comprendre la nécessité de rapporter les fonctions vitales à un principe supérieur au mécanisme, et d'attribuer ce principe à l'âme elle-même : « Il y a dans le corps humain une vertu supérieure à toute la masse du corps, aux esprits qui l'agitent, aux mouvements et aux impressions qu'il en reçoit. Cette vertu est dans l'âme, ou plutôt est l'âme elle-même qui, quoique d'une nature élevée au-dessus du corps, lui est unie toutefois par la puissance suprême qui a créé l'un et l'autre. » Telle est cette vertu supérieure, méconnue par Descartes, avouée ici, à ce qu'il semble, par Bossuet, que nous attribuons à l'âme elle-même.

En rendant compte de tous les phénomènes par la structure des organes et par le jeu des liquides, le mécanisme de Descartes a pu favoriser les progrès de l'anatomie, mais non pas ceux de la physiologie ; il a pu rendre service à la science moderne en bannissant ces archées, ces âmes imaginaires dont certains philosophes du seizième siècle avaient, pour ainsi dire, peuplé le corps humain ; mais, en même temps que ces entités imaginaires, Descartes a eu le tort de proscrire ce qu'il y a de plus réel au monde, à savoir la vie elle-même. A partir de Descartes, dans la plupart des écoles modernes, l'âme humaine, amoindrie et mutilée, cesse d'être un principe d'activité et de vie, pour n'être plus que le moi. La philosophie spiritualiste n'a gardé ni l'automatisme de l'animal ni celui du corps humain, mais, d'après Descartes,

elle s'était en général jusqu'à nos jours, prononcée, pour l'incompatibilité absolue entre l'âme pensante et les fonctions de la vie, pour l'identité de l'âme et du moi. Ainsi la philosophie cartésienne, d'une manière indirecte, et par une sorte de contre-coup, a favorisé le développement du double dynamisme, quoiqu'elle n'admette dans l'homme aucune autre dualité que celle de l'âme et du corps.

En effet, si Descartes est contre nous, en dépouillant l'âme de la vie, il est avec nous contre toute pluralité ou dualité des âmes ou des principes dans la nature humaine. « Il n'y a en nous, dit-il, qu'une seule âme, et cette âme n'a en soi aucune diversité de parties ; la même qui est sensitive est raisonnable[1]. » D'où vient qu'à cette âme unique, sensitive et raisonnable, il n'attribue pas la vie ? Ce n'est pas qu'il donne la vie en partage à quelque autre âme ou quelque autre principe, c'est uniquement comme on vient de le voir, parce qu'il croit que la vie n'existe pas, ou, ce qui revient au même, qu'elle n'est qu'un pur mécanisme.

1. *Des passions de l'âme*, art. 47.

CHAPITRE XII

Cudworth et Glisson.

Réaction contre le mécanisme de Descartes. — L'Université de Cambridge foyer de dynamisme et de vitalisme. — Henri More. — Natures plastiques de Cudworth. — Comment Cudworth modifie les deux catégories cartésiennes de l'étendue et de la pensée. — Définition et rôle des natures plastiques. — Différence entre l'art des natures plastiques et l'art humain ou divin. — Action raisonnable sans raison des natures plastiques. — De la nature physique dans l'homme. — Objection contre la définition de l'âme par Descartes. — Multitude de choses dans l'âme dont l'âme ne s'aperçoit pas. — Nécessité d'une force vitale agissant sans conscience. — La force vitale puissance de l'âme. — Jugement sur les natures plastiques. — Glisson. — Identification de l'idée de substance avec celle de force. — Vie substantielle de la nature. — Facultés de cette vie substantielle. — Différence de ces facultés et des facultés de l'homme et des animaux. — La vie et les facultés de la nature sont la racine de la vie et des facultés d'un ordre supérieur. — Les âmes des animaux modes de la vie universelle. — Substantialité de l'âme raisonnable. — La vie matérielle dérivation de la vie spirituelle. — Objection contre l'hypothèse de la succession de deux âmes dans l'homme.

Les protestations n'ont pas manqué, parmi les partisans de l'ancienne philosophie, contre le mécanisme de Descartes ; mais nous ne mentionnerons que celles qui se rattachent à un ordre nouveau d'idées et de recherches[1]. L'Université de Cambridge, avec ses ten-

1. Citons cependant Morin, professeur de mathématiques au collége royal. Morin attribue à un esprit immatériel de la semence de

dances platoniciennes, a été, au dix-septième siècle, comme un foyer de dynamisme et de vitalisme. Disons quelques mots d'Henri More, d'abord l'admirateur, sinon le disciple de Descartes et ensuite, après sa mort, un de ses plus violents adversaires. Il lui reproche d'avoir placé l'essence de l'esprit dans la pensée qui, suivant lui, n'en est qu'un attribut. Si la pensée était l'essence de l'esprit, elle appartiendrait à tous les esprits et elle se montrerait dans la nature entière, car il n'y a pas un seul phénomène qui ne se rattache à quelque principe spirituel.

Au-dessous de Dieu, il distribue dans la nature quatre classes d'esprits qui, comme une chaîne immense, l'embrassent tout entière. C'est d'abord l'esprit du monde, *spiritus mundanus*, où sont renfermées les lois et les formes séminales de tous les êtres. L'esprit du monde est une force entièrement privée de perception et de liberté, répandue dans toute la nature, ayant dans ses attributions tous les phénomènes qui ne peuvent s'expliquer par les lois de la mécanique. Henri More, qui a été un des plus vifs adversaires de l'automatisme, donne aux bêtes des âmes douées de l'instinct et de la sensation avec un commencement de perception. Au-dessus des âmes des brutes sont les âmes humaines qui, à la sensation,

chaque chose la forme substantielle des corps composés, et il estime que rien au monde n'est plus absurde que de prétendre expliquer par le seul mouvement des atomes les qualités particulières de chaque espèce : Nihil absurdius cogitari potest quam quod illa similitudo florum, foliorum et fructuum ejusdem arboris in colore, odore, sapore et conformatione prodeat ex solo motu atomorum a quo sunt situs et ordo ipsarum, etc. (*Dissertationes*, p. 66.)

c'est-à-dire à ce qu'il y a de plus élevé dans les brutes, joignent la raison. Enfin, au-dessus des âmes humaines, il admet des âmes angéliques [1].

Nous insisterons davantage sur la doctrine de Cudworth, son collègue au collége du Christ. Dans le grand ouvrage de Cudworth sur le système intellectuel du monde, nous n'avons à considérer ici que la dissertation sur les natures plastiques[2]. Les natures plastiques sont opposées au mécanisme de Descartes. Selon Descartes, il n'y a dans le monde que deux choses, l'étendue et la pensée. A cette division, qui supprime dans le monde l'activité et la vie, Cudworth en oppose une autre, dans laquelle il substitue à l'étendue les corps solides et résistants, et à la pensée les natures vivantes, capables d'agir par elles-mêmes. Ces natures, à leur tour, il les subdivise en deux classes, selon qu'elles agissent ou qu'elles n'agissent pas avec conscience. Dans cette seconde classe se trouvent les natures plastiques. Selon Cudworth, il est nécessaire d'admettre de semblables natures agissant dans la formation des corps en vue d'un but, quoique sans conscience, à cause de l'impuissance des lois de la mécanique à rendre compte de l'organisation et de la vie.

1. Voir dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques* l'article de M. Franck sur HENRI MORE.

2. *The true intellectual system of the universe*, in-folio de plus de 1,000 pages. C'est là qu'il expose sa doctrine sur les natures plastiques dans une Dissertation : *Upon the plastic nature*, que Mosheim a traduit par *Naturâ genitrix*. Cette Dissertation est intercalée entre le chap. III et le chap. IV du liv. I. M. Janet a montré qu'on a faussement attribué à Cudworth l'hypothèse du médiateur plastique, et a rétabli le vrai caractère de sa doctrine sur les natures plastiques dans son *Essai sur le médiateur plastique de Cudworth*, Paris, 1860.

Quel est, en effet, celui qui, s'il considère avec attention ce qui se passe chez les animaux, ne sera pas persuadé qu'il y a chez eux quelque chose de supérieur à une sorte d'artifice mécanique? Qui ne sera obligé de supposer qu'il y a une cause spéciale pour enchaîner tous les fluides du corps, de manière à ce qu'ils conservent toujours la même forme et la même figure pour rétablir les pertes, pour rapprocher les parties déchirées, pour assimiler les aliments et les incorporer à la chair, pour faire naître les dents avec un si grand art, non-seulement aux enfants, mais même aux adultes, pour purger le corps de ce qui le souille et le détourner des choses qui lui sont nuisibles? C'est cette nature qu'Hippocrate appelle le médecin des maladies; c'est l'archée des alchimistes et de Paracelse, archée dont les remèdes ne sont que les serviteurs, et sans l'aide duquel ils n'auraient nulle vertu. Cette cause spéciale, cette nature qui préside à la formation et à la conservation des êtres organisés, Cudworth l'appelle nature plastique.

Pour faire bien comprendre ce que sont les natures plastiques et comment elles se distinguent de la pure étendue et de la pure pensée, il emprunte un certain nombre d'images à Aristote. Imaginez que le bois possède en lui-même le pouvoir de faire des vaisseaux, ou que l'art, qui est dans l'esprit de l'architecte, passe dans la matière, de sorte que la matière d'elle-même s'arrange en maison, ou encore que l'art du musicien passe dans son instrument et l'anime, semblable à une âme vivante, vous aurez une idée de la nature plastique, art vivant, principe intérieur qui anime la

matière et qui, par son industrie propre, lui donne la forme et l'organisation.

L'art de la nature plastique se distingue de l'art humain et de l'art divin. L'art humain n'agit qu'en dehors de lui-même, il agit avec effort, il a besoin d'un instrument. La nature plastique, au contraire, agit en dedans, elle pénètre dans les entrailles des choses; âme intérieure et vivante, elle les façonne sans bruit, sans effort, sans instrument. Jamais elle n'hésite dans son œuvre, jamais les forces ne lui manquent; elle ne délibère pas, quoiqu'elle n'agisse pas sans raison. Infaillible, comme cet art infini qui est en Dieu, elle demeure néanmoins infiniment au-dessous de lui, parce qu'elle est engagée dans la matière et n'agit pas d'elle-même, semblable à un artisan qui exécute les ordres de l'architecte suprême. La sagesse qui l'anime ne vient pas d'elle-même; le but, en vue duquel elle agit, lui est imposé par une nature supérieure dont elle est l'instrument, comme la scie ou la hache entre les mains de l'ouvrier.

Elle est même au-dessous de l'art humain, parce qu'elle agit sans conscience et sans volonté, quoique avec ordre et en vue d'une fin. L'habitude et l'instinct peuvent nous faire comprendre cette action, raisonnable sans raison, qui est le propre des natures plastiques. Cudworth incline à admettre dans chaque nature plastique une sorte de pensée sourde, imparfaite et en quelque sorte engourdie, confuse image de la forme qu'elle doit réaliser dans la matière. Telle est la nature plastique, à égale distance, pour ainsi dire, d'un mouvement externe mécanique et de la pure pensée. C'est

une âme, mais une âme qui occupe le dernier degré parmi les âmes [1].

Ce que nous venons de dire s'applique à toutes les natures plastiques, sans exception, soit à la nature plastique universelle qui pénètre toutes les parties de la matière et qui est semblable à l'esprit du monde d'Henri More, soit aux natures plastiques particulières qui président à chaque être organisé. Considérons maintenant cette nature plastique qui préside dans l'homme à l'organisation et aux phénomènes de la vie.

On peut, selon Cudworth, solidement démontrer qu'il doit y avoir dans l'homme une pareille nature, une force vitale, agissant avec intelligence, quoique dépourvue de sens intérieur. Ici il attaque la définition de l'âme de Descartes, à peu près de la même manière que Leibniz : « comment ces philosophes qui font consister la nature de l'âme dans la pensée, et la pensée dans une connaissance claire et distincte, peuvent-ils soutenir que les âmes des hommes plongés dans le sommeil, accablés par la léthargie et l'apoplexie, ou celle des enfants, qui sont encore dans le sein de leur mère, que ces âmes, dis-je, non-seulement pensent, et pensent sans interruption, mais encore ont conscience de leurs perceptions et de leurs sensations? Eh quoi ! si ces âmes cessaient un instant de penser, elles cesseraient d'être, c'est là cependant ce qui résulte des principes de ces philosophes [2] ! » Selon Cudworth, comme selon Leibniz, il y a dans l'âme une

1. Parmi les partisans d'âmes vitales et plastiques, on peut citer aussi le Hollandais Hartsoeker. (Voir son éloge par Fontenelle.)
2. Trad. de M. Janet.

foule de choses qu'elle possède sans s'en apercevoir. Le géomètre qui dort n'en a-t-il pas moins toute sa science, théorèmes, problèmes et figures, dans son esprit? Le musicien, pendant son sommeil, perd-il la mémoire des chants qu'il a appris? Dans le rêve, que de pensées, de discours, de mouvements dont on ne retrouve plus la trace au réveil! Dans la veille elle-même que de mouvements involontaires dont nous n'avons pas connaissance! Que d'actions animales accomplies à notre insu, sur lesquelles nous revenons par la réflexion! Avons-nous toujours conscience de l'action même de l'âme par laquelle nous remuons nos membres et nous pensons?

De ces faits, qui nous semblent incontestables, Cudworth conclut qu'il y a dans l'homme une force vitale, une sorte d'âme sans conscience. Quelle est la nature de cette force vitale et quels sont ses rapports avec l'âme raisonnable?

La puissance vitale étant une force, il suit, selon Cudworth, qu'elle n'a pas de corps, aucune force n'étant corporelle. Un corps est une masse étendue, douée de résistance et de réceptivité, mais qui manque d'efficace intérieure. Nul corps ne se meut soi-même et n'impose des lois à son mouvement. Mais y a-t-il plusieurs principes de cette sorte, plusieurs principes immatériels dans l'homme, ou bien un seul? Comme nous croyons qu'une seule nature plastique préside à l'univers entier, à cause du concert de toutes ses parties, tout de même, selon Cudworth, et pour la même raison, nous devons croire qu'une nature unique preside à tout notre organisme.

Ce principe vital unique, immatériel et inconscient, est-il un être à part de l'âme, ou bien n'est-il qu'une de ses puissances? Cudworth se prononce en faveur de ce dernier parti. Puisqu'il y a, dit-il, dans les animaux un principe vital, supérieur à tout mécanisme, et que les êtres ne doivent pas être multipliés sans nécessité, je crois qu'il faut penser, avec Aristote, que ce principe est une partie de leur âme, ou une puissance inférieure, inconsciente d'elle-même, résidant dans leur âme[1].

Outre ces natures particulières, qui résident dans l'homme et dans les animaux, qui les façonnent chacun dans leur genre, avec tant d'art, comme autant de petits mondes, Cudworth croit nécessaire d'admettre une nature de même espèce qui gouverne l'univers, qui fait que toutes ses parties conspirent et s'enchaînent par une sorte de parenté secrète. Cette nature universelle est une partie de l'âme du monde, qui est douée elle-même d'intelligence et de sentiment, ou quelque principe inférieur qui obéit aux ordres et aux décrets de cette âme supérieure.

Laissant de côté l'hypothèse de cette âme universelle, qui est comme un intermédiaire entre Dieu et le monde, nous retiendrons seulement de la doctrine de Cudworth, qu'il y a des natures plastiques, c'est-

1. Voici la traduction de Mosheim : « Igitur quum corporibus animantium principium ejusmodi vitale omnique machinatione præstantius inesse videatur, rerum vero genera, nisi sic necessitas jubeat, non sint amplificanda, equidem Aristoteli opinor non multum esse repugnandum qui illud μέρος seu μόριον τῆς ψυχῆς certam mentis animalium illorum partem, aut ignobiliorem potentiam quamdam, propriæque virtutis ignaram quæ in animis eorum habitet, esse existimet. » § 22.

à-dire des principes de vie et d'organisation dans tous les êtres vivants et organisés, que ces principes de vie agissent raisonnablement en vue d'un but, quoique sans raison et sans volonté, qu'il y a un pareil principe, une force vitale dans l'homme, laquelle n'est pas un être à part, mais une partie, une puissance inférieure de son âme.

Ainsi les natures plastiques prennent leur place entre le pur mécanisme et la pure pensée et comblent la grande lacune du système de Descartes. L'impossibilité d'expliquer la vie par les seules lois de la mécanique, de supprimer l'existence d'âmes inférieures ou de forces vitales, la nécessité d'attribuer à l'homme, comme aux animaux, une force vitale, l'identité de cette force vitale et de l'âme pensante, voilà ce que Cudworth nous semble établir avec beaucoup de force contre Descartes et Gassendi, voilà par où il se montre à nous comme un précurseur de Stahl et de Leibniz.

Dans l'université de Cambridge, à la même époque, nous trouvons un autre précurseur de Leibniz, François Glisson. Glisson, célèbre médecin, mérite une place à côté de Cudworth, dans l'histoire générale de la métaphysique et dans l'histoire particulière de la question de la nature et des attributions de l'âme. Il a traité de la natur de la substance, de l'âme et de la vie dans un ouvrage : *De natura substantiæ energetica seu de vita naturæ ejusque primis tribus facultatibus*[1]. La forme tout à fait scolastique de

1. Londini, in-4, 1672. M. Cousin, qui n'a consacré qu'une note à Glisson à la page 482 de la 4e édition de son *Histoire générale de la philosophie*, 1867, conjecture que Leibniz, qui passa quelque temps à

l'ouvrage a contribué sans doute à l'oubli dans lequel il a été injustement laissé par la plupart des historiens de la philosophie moderne. Mais les idées principales n'en sont pas moins remarquables, soit en elles-mêmes, soit par leur analogie avec certaines parties du système de Leibniz.

Glisson a entrepris de déterminer la nature de la substance, en opposition à Descartes, comme on le voit par la critique qu'il fait de ses lois du mouvement et de quelques-unes de ses vues sur les parties de la matière[1]. Comme Leibniz, il ne sépare pas l'idée de la substance de celle d'activité ou de force : non existimandum est tam nobilem entitatem, qualis est ens per se subsistens, esse inutilem et ad nullam operationem natam. Quare in sua entitate naturam energeticam a se naturaliter distinctam involvit, quæ principium operandi simpliciter primum respectu causarum secundarum est[2]. Ailleurs il dit encore, avec plus de force et de précision, ce qui subsiste à plus forte raison agit, le principe fondamental de l'existence substantielle et celui de l'action ne sont pas réellement distincts, mais des concepts incomplets d'une seule et même chose : quod vero subsistit a fortiori operatur... Nam principium fundamentale subsistendi et operandi non sunt duo realiter, aut ex parte rei distincta, sed tantum inadæquati conceptus ejusdem. Posita ergo

Londres, en 1675, a dû connaître cet ouvrage et peut-être y puiser l'idée de sa théorie de la substance.

1. Chap. XXIV, § 12, et chap. XXXIV, § 17.

2. *Ad lectorem.*

subsistentia materiæ, una ponitur ejus natura energetica [1].

Cette activité essentielle, dont est douée la substance, et qui est répandue dans la nature tout entière, lui semble digne du nom et du titre plus élevés, de βιαρχία ou βιουσία, et en latin *biusia*, qui signifient qu'elle est un principe vital d'action, une vie substantielle [2]. Toutes les substances vivent, selon Glisson, non-seulement les substances spirituelles, mais les substances matérielles; la matière n'est pas seulement capable de la vie, mais elle possède la vie en acte [3].

A cette puissance énergétique, ou à cette vie substantielle de la nature, sont immédiatement et inséparablement unies trois facultés, dont chacune, prise à part, n'en est qu'un concept incomplet, la faculté perceptive, la faculté appétitive, la faculté motrice, qui résultent toutes les trois de la nature énergétique de la substance : posita ergo subsistentia materiæ, una ponitur ejus natura energetica; data hac, ponitur perceptiva. Neque enim absque perceptione datur appetere; neque absque appetitu movere, aut absque hoc operari. Posita ergo natura energetica, recte inferuntur ejus tres facultates... Se ergo per-

1. Cap. VI, p. 90.
2. Cap. XIII, p. 194.
3. Materiam non esse tantum naturæ vitalis capacem sed et actu vivam (cap. XVI, p. 217).

Un contemporain de Glisson, Franz-Mercure Van Helmont qui, comme lui, a combattu la matière morte de Descartes, a aussi soutenu que tout corps était doué non-seulement de vie, mais de connaissance et d'amour au plus bas degré. (Voir les principes de sa philosophie, dans les *Opuscula philosophica*. Amst., 1690.)

cipit, se amat tueri nititur[1]. Il semble que nous soyons revenus au *De sensu rerum* de Campanella.

Cependant Glisson ne confond pas ces facultés imparfaites de la nature avec les facultés correspondantes de l'homme, ou même de l'animal, c'est-à-dire avec le sens, avec la volonté, avec le libre arbitre. La faute de Campanella, suivant lui, est précisément d'avoir fait cette confusion. Le sens de l'animal s'exerce par un organe, la perception qui se trouve dans la nature n'en a pas; le sens ou la sensation se replie sur elle-même et contemple son objet, la perception est simple, sans aucun retour sur elle-même, elle ne distingue pas son acte de son objet, elle n'a pas le pouvoir qu'ont les sens de détourner ou de suspendre son action, elle agit infailliblement, mais nécessairement[2]. La perception que Glisson attribue à la nature n'est donc qu'un aveugle instinct qui la pousse à agir en tel ou tel sens.

Mais cette vie et ces facultés de la nature, quelque imparfaites qu'elles soient, n'en sont pas moins, suivant Glisson, la racine et le fondement unique d'une vie et de facultés d'un ordre plus élevé, de la vie et des facultés des âmes végétatives et des âmes sensitives. C'est cette vie première, universelle et impérissable de la nature, cette perception générale et simple, dont elle est douée qui, en se modifiant, en se redoublant,

1. Cap. VI, 90. Il dit dans la préface : Primo itaque percipit primo appetit, primo movet, quatenus per se subsistit... Omnis enim operatio est vel perceptio, vel appetitus, vel motus. Cum ergo natura substantiæ per se subsistentis sit energetica, seu primum principium operandi, est quoque percipiens, appetens et movens et consequenter primum quoque vivens.

2. *Ad lectorem.*

en s'exaltant, devient l'âme particulière de la plante et de la bête, la force plastique qui forme tel ou tel corps vivant.

Glisson dénie la substantialité aux âmes des brutes, aux âmes qu'il appelle des âmes matérielles, pour n'en faire que des modes de la vie universelle. La vie qu'elles possèdent n'est pas son propre sujet à elle-même, elle est dérivée et non originale. Ces âmes ont besoin d'un appui qui les soutienne ainsi que tout ce qui est en elles ; or leur appui, leur sujet premier et dernier, c'est la matière, c'est l'activité et la vie qui lui est propre [1]. Cela suffit, à ce qu'il nous semble, pour distinguer profondément la *biusia* de Glisson d'avec la monadologie de Leibniz, quelle que soit d'ailleurs l'analogie de leurs idées sur la nature de la substance. Glisson semble s'être préoccupé de la nature et des facultés de la substance en général plutôt que de la détermination de la substance simple ou de l'unité de substance. Voilà par où son système diffère des monades.

A la différence des âmes matérielles, l'âme raisonnable est une substance, et non un mode, elle a une vie originale et substantielle, et non une vie d'emprunt. Esprit immortel, indépendant, séparable de la matière, elle est elle-même le sujet propre et original de la vie qu'elle communique au corps. L'originalité de la vie spirituelle, en opposition à la vie matérielle, qui n'est que dérivée, se voit, selon Glisson, très-clairement dans l'homme. La vie de l'homme en effet

1. Omnino concedendum est animas brutorum non esse substantias per se subsistentes ; eorumque vitam non esse proprie substantialem, sed eas esse modos materiæ essentiales et simul vitales. (*Ibid.*)

provient de la présence ou de l'information de l'âme raisonnable; aussitôt qu'elle en est séparée, aussitôt la mort suit [1].

Ainsi Glisson, comme Cudworth, attribue à l'âme raisonnable la puissance qui vivifie et qui informe le corps. J. Scaliger qui avait fait se succéder deux âmes différentes dans l'homme, l'une pour la formation du fœtus, l'autre, l'âme raisonnable, pour présider seule au corps tout formé [2]; Glisson demande où va cette première âme, et d'où vient la seconde. Ces deux âmes ne sont en réalité qu'une seule et même âme à des degrés divers de perfection; toute la différence est dans le degré de perfection [3].

Il faut donc compter Glisson, comme Cudworth, parmi ceux qui, avant Leibniz, ont réagi contre la métaphysique cartésienne, en restituant aux substances l'activité essentielle et à l'âme la puissance vivifiante.

1. Res enim aperta videtur in homine, vita ejus provenit a præsentia sive informatione animæ rationalis: ea separata, mors sequitur. (*Ad lectorem.*)

2. *Exercitat.* 6, nº 9.

3. Nam quo evadit prior anima, aut unde venit posterior? Videtur solo gradu perfectionis differre; prior imperfectior, posterior perfectior est. (*Ibid.*)

CHAPITRE XIII

Leibniz.

Doctrine de Leibniz sur l'âme. — Quelles monades sont des âmes. — Ce qu'est l'âme en son sens le plus général. — Il y a une âme dans tous les êtres organisés. — Préexistence des âmes. — Ce qu'ont été d'abord les âmes humaines. — Comment elles se sont élevées à la raison. — L'âme en devenant raisonnable demeure végétative et sensitive. — Comment, d'après Leibniz, l'âme pense toujours. — Les perceptions insensibles. — Quelque chose répond dans l'âme à la circulation du sang. — Polémique avec Stahl. — En quel sens Leibniz accorde tout, et en quel sens il n'accorde rien à l'âme dans le gouvernement des actions vitales. — Pourquoi il accuse Stahl de matérialisme. — Contradiction justement reprochée à Leibniz par Stahl. — En quoi Leibniz s'accorde avec Stahl, en quoi il en diffère. — Le P. Tournemine. — Ses conjectures sur l'union de l'âme et du corps.

Avons-nous eu raison de compter Leibniz parmi les représentants de l'animisme dans la philosophie moderne? On l'a contesté, mais sans réussir à prouver que nous étions dans l'erreur. Que l'on considère, dans le système de Leibniz, les principes métaphysiques, les monades, la préexistence des germes et leur évolution, ou bien les analyses de l'entendement humain, les perceptions insensibles, parmi lesquelles il comprend la conscience même de la vie, tout vient également aboutir à l'animisme, sauf la réserve, qu'il faut faire tout d'abord, de l'harmonie préétablie. L'hypothèse de

l'harmonie préétablie qui exclut toute action de l'âme sur le corps, la polémique contre Stahl, le représentant par excellence de l'animisme, voilà les deux objections principales qu'on a opposées contre notre interprétation de la doctrine de Leibniz.

Nous verrons comment l'harmonie préétablie modifie, sans le détruire, l'animisme que nous lui attribuons; quant à la polémique avec Stahl, il suffira d'en déterminer l'objet précis, pour montrer qu'il n'y a aucune contradiction à les ranger à la fois, l'un et l'autre, parmi les partisans de l'unité de la cause humaine.

Il est inutile de rappeler ici comment, dans la philosophie de la nature, le dynamisme de Leibniz s'oppose au mécanisme de Descartes, comment à l'étendue inerte, dont les parties sont divisibles à l'infini, Leibniz substitue, sous le nom de monades, des forces simples et indivisibles qui sont les éléments de toutes choses; c'est seulement au point de vue de l'âme humaine que nous voulons considérer ici la monadologie.

A vrai dire, dans le monde de Leibniz, il n'y aurait que des âmes, chaque monade étant simple, essentiellement active et en conséquence immatérielles; mais Leibniz, par déférence pour l'usage ordinaire, réserve ce titre à celles qui occupent un certain rang parmi les autres et qui ont, à quelque degré, conscience de leurs perceptions. Les corps sont des substances composées, des agrégats de monades; les âmes sont des monades qui président à ces agrégats. Le corps organisé est une agrégation de monades nues régies par une âme ou monade

supérieure. Si cette monade est simplement végétative, le corps organisé est une plante ; si elle est sensitive, il est un animal. Dans tout corps vivant il y a une monade centrale unique, une monade maîtresse et unificatrice, par rapport à laquelle toutes les autres sont coordonnées. L'âme, entendue dans son sens le plus général, est principe de vie et d'organisation, comme le dit Leibniz, dans sa lettre à Wagner sur la force active. L'âme raisonnable n'est plus l'âme au sens général, mais l'âme en un sens particulier et restreint, avec un genre de vie plus noble et plus élevé [1]. Il donne donc des âmes à tous les êtres organisés, sans exception, tandis que Descartes en donne à l'homme seul : « je crois, dit-il dans une lettre à Arnauld, que le nombre des formes, ou au moins des âmes, est tout à fait infini. Vouloir enfermer dans l'homme presque seul la véritable unité ou substance, c'est être aussi borné en métaphysique que l'étaient en physique ceux qui enfermaient le monde dans une boule [2].

Ainsi, selon Leibniz, le caractère commun, essentiel de toutes les âmes, de l'âme humaine, de l'âme raisonnable, comme de toutes les âmes infé-

1. Quæris deinde definitionem animæ meam. Respondeo posse animam sumi late et stricte. Late anima idem erit quod vita seu principium vitale, nempe principium actionis internæ in re simplici seu monade existens cui actio externa respondet... Stricte anima sumitur pro specie vitæ nobiliore, seu pro vita sensitiva, ubi non nuda est facultas percipiendi sed et præterea sentiendi... Quemadmodum vicissim mens est animæ species nobilior. (*Ep. ad Wagnerum de vi activa*, Erdm., p. 466.)

2. V[e] Lettre à Arnauld, *Opuscules inédits de Leibniz*, publiés par M. Fouché de Careil.

rieures, est la force organisatrice, l'activité, l'énergie vitale.

C'est un grand principe de la philosophie de Leibniz, qu'aucune nouvelle monade, aucune âme, ne s'introduit dans le monde, à partir de la création. Tout se développe, tout se transforme, mais rien ne naît, rien ne périt. Les âmes destinées à devenir des âmes humaines ont existé dans les semences depuis le commencement ; elles ne sont pas créées, elles ne font qu'entrer dans une phase nouvelle, au moment de la génération, à mesure que se perfectionne l'organisme auquel, selon Leibniz, elles sont indissolublement liées. Mais si de tout temps elles ont préexisté dans les germes, ce n'est pas en qualité d'âmes raisonnables et telles qu'elles sont aujourd'hui. Cette âme, devenue aujourd'hui une âme humaine, n'a d'abord débuté, pour ainsi dire, sur la scène du monde, qu'en qualité d'âme végétative, puis elle a traversé la condition plus élevée d'âme sensitive, avant d'atteindre à la dignité d'âme raisonnable. Il paraît convenable, dit Leibniz, pour plusieurs raisons, de penser que les âmes humaines n'existaient d'abord dans les germes qu'à l'état d'âmes sensitives ou animales, douées de perception et de sentiment, mais destituées de raison et qu'elles sont demeurées en cet état jusqu'au jour de la génération de l'homme auquel elles devaient appartenir. Cette doctrine, d'après laquelle l'âme humaine a préexisté de tout temps, mais non pas telle qu'elle est aujourd'hui, lui semble comme une sorte de milieu entre une création nouvelle et une préexistence entière.

Comment a lieu cette grande métamorphose, com-

ment ces âmes, de sensitives qu'elles étaient, sont-elles devenues raisonnables? Est-ce bien la même âme qui a ajouté la raison à la sensibilité, ou bien l'âme brute, suivant l'opinion de saint Thomas, s'annihile-t-elle, au moment de cette transformation, pour faire place à une nouvelle âme, l'âme raisonnable immédiatement sortie des mains de Dieu? On voit Leibniz hésiter entre ces deux alternatives, dans une lettre à Arnauld, avant que ses idées philosophiques fussent encore bien arrêtées : « et quant à son origine, on peut dire que Dieu ne l'a produite que lorsque ce corps animé, qui est dans la semence, se détermine à prendre la forme humaine. Cette âme brute qui animait auparavant ce corps, avant la transformation, est-elle annihilée, lorsque l'âme raisonnable prend sa place, ou si Dieu change l'une dans l'autre, en donnant à la première une nouvelle perfection par une influence extraordinaire, c'est une particularité sur laquelle je n'ai pas assez de lumières[1]. » Plus tard, toute annihilation de monade lui paraissant contraire à ses principes, il affirme que ce n'est pas une âme nouvelle, mais la même âme qui est promue à la raison. Comment y est-elle promue? Est-ce par un développement naturel, est-ce par une intervention particulière de Dieu? Ici encore Leibniz semble d'abord hésiter entre ces deux partis : « soit, qu'il y ait un moyen naturel d'élever une âme sensible au degré d'âme raisonnable (ce que j'ai de la peine à concevoir), soit que Dieu ait

1. IVe lettre à Arnauld.

donné la raison à cette âme par une opération particulière ou (si vous voulez) par une espèce de transcréation[1]. » Mais il dit ailleurs, plus en conformité avec l'esprit général de sa métaphysique, qu'il incline plutôt à se passer du miracle dans la génération de l'homme et des animaux, en concevant que, dans ce grand nombre d'âmes ou de corps organiques vivants, qui sont dans les semences, les âmes seules destinées à parvenir un jour à la nature humaine, enveloppent la raison qui y paraîtra un jour[2].

Que Leibniz élève l'âme à la raison par quelque moyen naturel, ou par une opération particulière de Dieu, dans les deux cas, il est certain qu'il n'entend pas qu'une nouvelle âme, purement sentante, vienne s'ajouter à une autre âme purement végétative, comme le veulent les duodynamistes, mais que c'est une seule et même âme qui, en devenant raisonnable, ne cesse pas de remplir les fonctions d'âme sensitive et végétative. S il est essentiel à l'âme humaine, dit-il, dans ses remarques sur la *Theoria medica vera* de Stahl, de penser et de vouloir, elle a en outre des opérations qui lui sont communes avec l'âme des brutes : essentialis fateor animæ humanæ operatio est rationem et voluntatem exercere, sed alias prætereа operationes exercet cum animabus brutorum[3]. Voilà donc encore un grand philosophe spiritualiste, qui ne craint pas de ravaler l'âme en lui attribuant

1. *Ess. de Théodicée*, 91.
2. *Ibid.*, 618.
3 *Responsiones ad Stahlianas observationes.* Dutens, t. II, part. II, p. 131.

la puissance vitale et des opérations communes avec les âmes des brutes.

On vient de voir comment du principe, qu'aucune monade nouvelle ne s'introduit dans le monde, que rien ne naît ni ne périt, que tout ne fait que se développer et se transformer, comment de la préexistence des germes, comment de la définition de l'âme, au sens le plus général, comment enfin de la métaphysique tout entière de Leibniz, découle nécessairement l'animisme. Mais si quelques doutes demeuraient encore, ils seraient dissipés par les nouveaux *Essais sur l'entendement humain*. Là, par une observation approfondie de ce qui se passe au dedans de nous, Leibniz semble précisément avoir pour but de renverser cette barrière absolue de la conscience et de l'inconscience, que les duodynamistes d'aujourd'hui prétendent élever entre le principe de la pensée et le principe de la vie. Pour éviter des répétitions, nous ne ferons qu'indiquer ici rapidement des arguments et des textes, dont quelques-uns d'ailleurs doivent retrouver leur place dans le cours de cette discussion.

Leibniz accorde aux cartésiens que l'âme pense toujours; un état sans pensée dans l'âme, un repos absolu dans le corps, lui paraissent également contraires à la nature. Mais si l'âme pense toujours, ce n'est pas à dire qu'elle s'aperçoive de toutes ses pensées. L'âme pense toujours, mais elle n'a pas toujours une conscience claire de sa pensée, par exemple, dans un sommeil profond et dans la léthargie. Leibniz reproche à Locke, qui a combattu cette maxime cartésienne, de croire que l'âme ne pense ou

n'a pensé que lorsqu'elle s'en aperçoit ou s'en souvient clairement : « c'est une grande source d'erreur de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme, que celle dont on s'aperçoit [1]. » Par des analyses d'une vérité profonde, il établit la réalité et l'importance de ces perceptions insensibles, ou pensées aveugles et sourdes, comme il les appelle, dans la vie intellectuelle et morale. C'est d'elles que dérivent une foule de sentiments, de passions, d'actions, de pensées irréfléchies, et même de petites déterminations, dont la raison nous échappe, quoique certainement elles en aient une. Les sensations distinctes, les grandes impressions se résolvent, se décomposent en des multitudes de ces perceptions insensibles, comme les corps en des parties infiniment petites. Celui qui méconnaît leur réalité et leur influence est comme le physicien qui, dans l'étude de la nature matérielle, ne tiendrait aucun compte des corps imperceptibles et des mouvements insensibles.

L'âme ne peut prendre garde à tout ce qui se passe en elle, sinon la réflexion, par qui nous en sommes informés, irait à l'infini. La multitude, la confusion, l'uniformité, l'habitude, voilà les principales causes qui contribuent à effacer la distinction, le relief des phénomènes de la conscience, et à rendre insensibles, quoique très-réelles, un grand nombre de nos perceptions. Comment ne pas placer les phénomènes de la vie, à cause de leur continuité et de leur train toujours égal, au nombre de ces choses qui, plus ou

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I.

moins, échappent à l'âme, quoique cependant elles apparaissent réellement dans la conscience? « Je tiens, dit Leibniz, qu'il se place quelque chose dans l'âme qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements des viscères dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent près d'un moulin à eau, ne s'aperçoivent pas du bruit qu'il fait [1]. »

Quel est ce quelque chose qui répond dans l'âme à la circulation du sang? Si, au langage de l'harmonie préétablie, nous substituons le langage ordinaire, cela veut dire que nous avons la conscience d'une énergie qui produit la circulation du sang et tous les phénomènes de la vie. Pour Leibniz en effet, d'après le principe qu'aucune monade ne peut agir sur une autre, il ne saurait y avoir, comme il le dit ici, que quelque chose répondant de l'âme au corps ou du corps à l'âme, que des correspondances et point d'action réciproque, non-seulement pour les phénomènes de la vie, mais même pour les mouvements volontaires. Tel est le point de vue duquel il faut juger sa polémique avec Stahl [2].

Disons quelques mots de cette polémique pour en bien déterminer le véritable objet. La *Théorie médicale* de Stahl [3] étant tombée aux mains de Leibniz en 1709, deux ans après sa publication, il écrivit

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I.
2. Je me suis aidé de l'analyse que M. Lemoine a donnée de cette polémique dans son mémoire sur Stahl. (*Comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques*. Juillet et août 1858.
3. *Theoria medica vera*.

quelques doutes ou remarques[1] qu'il fit transmettre à Stahl, en demandant une réponse écrite. Stahl fit cette réponse en quelques jours; mais la réplique de Leibniz ne vint qu'un an plus tard[2]. Stahl répondit à son tour et, après la mort de Leibniz, il publia toutes les pièces de cette polémique, avec un titre qui indiquait qu'il ne faisait pas grand cas, ni de la querelle en elle-même, ni des objections de son adversaire[3].

Leibniz, dans ses *Animadversiones*, débute par une courte exposition des principes les plus généraux de sa métaphysique, de sa monadologie et de son harmonie préétablie. C'est qu'en effet il songe avant tout à la défense de l'harmonie préétablie; il n'attaque pas l'animisme en lui-même, mais seulement en tant qu'il contrarie son grand principe : qu'aucune substance ne peut agir sur une autre, et que l'âme n'exerce aucune action sur le corps. C'est quelque chose de monstrueux, selon Stahl, que de ne pas attribuer à la puissance de l'âme tous les mouvements vitaux tant sains que morbides. Il en est au contraire plusieurs, dit Leibniz, qui trouveront monstrueux qu'on étende jusque-là le pouvoir de l'âme. D'après ce préambule, on pourrait croire qu'il va attaquer l'animisme en lui-même, mais il suffit de lire les lignes

1. *Animadversiones circa assertiones aliquas theoriæ medicæ veræ*, édit. Dutens, t. II, part. II, p. 131.

2. *Responsiones ad Stahlianas observationes. Ibid.*, à la suite des *Animadversiones*.

3. Negotium otiosum, seu Σκιαμαχία adversus positiones aliquas fundamentales theoriæ medicæ veræ a viro quodam celeberrimo intentata, sed armis conversis enervata.

qui suivent pour se convaincre du contraire. Il ajoute en effet : « qu'il y a beaucoup de vérité des deux parts; tous les mouvements vitaux conviennent exactement avec les désirs de l'âme (désirs confus, à cause de leur immense multitude et échappant à notre attention), comme s'ils lui obéissaient. Mais si, de son côté, la machine ne tendait du côté où la porte le désir de l'âme, elle n'obéirait pas à ce désir [1]. » Que faut-il attribuer à l'âme, du gouvernement des actions vitales et organiques? Leibniz répond : « d'après mon système de l'harmonie préétablie, il faut tout lui attribuer, si l'obéissance du corps est prise pour un accord; rien, au contraire, si quelque chose lui était commandé, à quoi par lui-même il ne fût pas disposé. Ce serait une sorte de miracle si l'âme pouvait faire quelque chose dans le corps qui ne sortît pas de sa nature. A Dieu seul il appartient de faire passer quelque chose dans un être qui soit en dehors de ses propres lois [2]. ».

Cela suffit pour montrer en quoi Leibniz s'accorde

1. Monstro simile videtur clarissimo auctori, motus ex vitali sensu, tam sanos quam morbidos, non esse in potestate animæ. Erunt contra, credo, plures quibus monstro simile videbitur, eo usque animæ potestatem extendi. Multum veritatis utrinque est. Animæ appetitibus (sed immensa multitudine confusis, et a nostra animadversione remotis) exacte consentiunt motus vitales, perinde, ac si obsequerentur. At vicissim nisi machina per se tenderet quo appetitus fertur, appetitui non obsequeretur.

2. Ad quæstionem quidnam sub actionum organicarum administratione, tribuendum sit animæ, ex meo harmoniæ præstabilitæ systemate respondebitur. Tribuenda ei omnia, si corporis obsequium ex consensu species; tribuendum vero nihil, si quid reluctanti imperaretur. Miraculi quoddam genus foret si anima in corpore aliquid efficeret præter ejus naturam. Unius hoc Dei proprium est, aliquid rebus inducere posse præter earum leges.

avec Stahl et en quoi il en diffère. Pourquoi l'âme, selon Leibniz, ne forme-t-elle pas, ne conserve-t-elle pas le corps? Ce n'est pas qu'elle soit dépourvue de puissance vitale, mais parce que les corps préexistent dans les germes et sont organisés de toute éternité. Si l'âme n'est pas le principe immédiat des fonctions organiques, ce n'est pas, selon Leibniz, que ces fonctions aient un autre principe, mais parce que l'âme ne peut agir sur le corps, ni le corps sur l'âme, parce que l'âme ne peut mouvoir le corps et qu'elle n'est pas plus la cause des mouvements volontaires que des mouvements vitaux.

Stahl avait, dans sa réponse, attaqué l'harmonie préétablie; Leibniz est plus vif dans sa réplique. Il insinue même que son adversaire fait l'âme matérielle et divisible. D'où vient cette accusation inattendue de matérialisme contre une doctrine qui a pour caractère de tout rapporter à l'âme dans l'homme? Uniquement de ce que Stahl attribue à l'âme une action sur le corps et en fait une cause de mouvement. A ce compte, ce n'est pas seulement Stahl qui serait matérialiste, mais tous les philosophes qui n'ont pas fait acte de foi à l'harmonie préétablie ou, tout au moins, aux causes occasionnelles.

Stahl se défend très-bien en faisant ressortir la similitude du système de Leibniz avec le sien, sauf cette contradiction, qui est propre à son adversaire, d'admettre des principes d'activité qui n'agissent pas. Leibniz, dit-il, proclame l'existence d'un principe moteur immatériel, l'entéléchie, puis, plutôt que d'admettre que ce principe du mouvement meut, il

suppose, pour expliquer les faits, une correspondance générale de toutes les choses isolées. Qu'a-t-il servi à Leibniz, ajoute-t-il avec une grande raison, de donner à l'âme l'énergie pour lui en interdire le plus légitime usage? Aussi pensons-nous, avec M. Lemoine, dont l'autorité ne peut paraître suspecte, puisque c'est un adversaire très-ardent de l'animisme, que dans ce débat l'avantage est plutôt du côté de Stahl que de celui de Leibniz [1].

Quoi qu'il en soit, on voit que le grief de Leibniz contre Stahl n'est pas l'animisme en lui-même, mais l'animisme en tant qu'il s'oppose à l'harmonie préétablie. Ce qu'il lui reproche, c'est de faire agir l'âme sur le corps, quelles que soient, d'ailleurs, l'étendue ou les limites de cette action, qu'on y mette ou qu'on n'y mette pas la puissance vivifiante. Néanmoins, Leibniz est d'accord avec Stahl pour ne donner à l'homme qu'une monade centrale, qu'une seule âme, à la fois principe de perception et de vie, qui, d'abord purement sensitive, après avoir été promue à la dignité d'âme raisonnable, ne cesse pas d'exercer les fonctions d'âme sensitive. Leibniz pense, comme Stahl, que l'âme est la source de toutes les actions vitales, *omnis actionum fons in anima.* Toute la différence est dans la manière dont l'un et l'autre entendent que l'âme est principe de la vie. Selon Stahl, c'est par son action efficace, selon Leibniz, c'est par sa seule présence, par une simple concordance de ce qui se passe dans le corps avec ce qui se passe en dedans

1. Voir, sur cette polémique, *Anthropologie*, von H. Fichte, 2e éd., p. 276.

d'elle. Selon Stahl, c'est une seule et même âme qui produit tous les phénomènes de la vie ; selon Leibniz, c'est à une seule et même âme que répondent ces phénomènes, d'après les lois de l'harmonie préétablie.

Donc, malgré sa polémique contre Stahl, Leibniz est bien réellement animiste, sous la condition et sous la réserve de l'harmonie préétablie [1].

Les causes occasionnelles et l'harmonie préétablie sont les deux systèmes par lesquels les cartésiens et Leibniz prétendent expliquer l'union de l'âme et du corps. Pressés au sujet de cette union, les cartésiens, en définitive, n'ont pas d'autre réponse que celle-ci : le corps et l'âme sont unis parce que Dieu le veut. Or cette réponse, suivant le P. Tournemine, est fort dévote, mais fort peu philosophique. En outre, le P. Tournemine reproche à l'occasionnalisme de n'établir entre l'âme et le corps qu'une simple correspondance, non une véritable union, et de faire jouer à Dieu un rôle indigne de lui. Il donnerait l'avantage à l'harmonie préétablie, comme moins indigne de Dieu, mais elle encourt le même reproche de ne point établir une vraie union entre l'âme et le corps.

A ces deux systèmes, le P. Tournemine, dans ses *Conjectures sur l'union de l'âme et du corps* [2], en oppose un autre qu'il appelle le sien et qui, en termes différents, n'est que l'ancienne doctrine de l'unité de

1. Telle est notre réponse à MM. Saisset et Tissot et à tous ceux qui, en se fondant sur l'harmonie préétablie, sur la négation de toute action de l'âme sur le corps et sur la polémique avec Stahl, nous ont reproché de mettre Leibniz au nombre des philosophes animistes.

2. *Mémoires de Trévoux*, mai, juin, septembre, octobre 1703.

la forme[1]. Il suppose que l'âme humaine est créée par Dieu avec une force naturelle qui contient les parties du corps, auquel elle est destinée, dans une situation convenable aux fonctions humaines. Cette force est relative au corps qu'elle doit animer, elle est identique à la nature même de l'âme. En vertu de cette force naturelle, l'âme exerce sur le corps une action favorable à la vie, qui n'est point un effet de sa connaissance ni des opérations de sa volonté, mais qu'elle produit essentiellement et nécessairement.

Un cartésien objecte au P. Tournemine que cette faculté de mouvoir, attribuée à l'âme, n'est pas contenue dans son idée, laquelle ne comprend que la faculté de penser et non la faculté de mouvoir. Si vous ne l'y voyez pas, c'est votre faute, répond le savant jésuite. L'expérience, en effet, nous apprend que l'âme agit sur le corps, tout aussi clairement qu'elle nous apprend qu'elle pense. C'est dans ce rapport de force mouvante ou, suivant son expression, de force contenante, dans cette détermination de l'âme, dans cette action constante sur le corps, qu'il fait consister l'union de l'âme avec le corps. Comme l'âme s'approprie réellement le corps par cette action, cette union, selon le P. Tournemine, est une union de propriété et de possession, hors de laquelle on ne peut dire véritablement que l'âme a un corps ou que le corps appartient à l'âme. Il compare cette union à celle d'une machine avec le seul ressort capable de la faire

1. Un autre philosophe de la Compagnie, le P. Dutertre, soutient aussi contre Malebranche que l'âme est formée du corps. (*Réfutation d'un nouveau système de métaphysique proposé par le P. Malebranche.*)

jouer. Enfin il fait ressortir les avantages de ce système pour les lumières qu'il nous donne sur la douleur et le plaisir, sur la passion et même sur les idées, la mémoire et la diversité des esprits.

Ce système n'a pas d'autre mérite que de remettre en lumière une vérité ancienne, et déjà si fort oubliée à la fin du dix-septième siècle, que le P. Tournemine est obligé de rappeler à un de ses adversaires que son opinion n'est ni nouvelle ni singulière, et qu'il lui serait facile de l'établir par des passages d'Aristote et de saint Thomas [1].

1. Réponse du P. Tournemine à l'abbé Languet de Montigny, *Mémoires de Trévoux*, octobre 1703.

CHAPITRE XIV

Claude Perrault.

Réaction en médecine contre la physiologie mécanique de Descartes. — Système de Claude Perrault. — L'âme substance pensante accomplit toutes les fonctions de la vie en connaissance de cause. — Deux sortes de connaissance, l'une expresse, l'autre confuse. — Pourquoi nous n'avons qu'une connaissance confuse des fonctions organiques. — L'ignorance des pensées confuses du dedans s'explique par l'ignorance des pensées expresses du dehors — Diverses causes de l'ignorance de nos pensées. — Puissance de l'habitude. — La conscience et le libre exercice des opérations vitales enlevés par l'habitude. — Pourquoi le mouvement du cœur n'est plus en notre pouvoir —Autres actions devenues nécessaires, quoique accomplies par des organes soumis à notre volonté. — Connaissance expresse et libre institution des opérations de la vie dans l'enfant. — Comment l'âme perd le souvenir de cette connaissance et de ce pouvoir. — Des erreurs de l'âme dans le gouvernement du corps. — Opposition à l'automatisme. — Réponse à l'objection de la persistance de certains mouvements après la mort. — Gabriel Lamy adversaire de Perrault. — Deux excès opposés où peut conduire la doctrine de Descartes.

Nous allons voir, avec Claude Perrault et Stahl, la réaction contre le mécanisme de Descartes s'étendre de la métaphysique et de la psychologie à la médecine. Commençons par Claude Perrault, qu'on peut considérer comme le prédécesseur de Stahl.

Auteur de la colonnade du Louvre et de l'Observatoire, un des membres les plus distingués de l'Acadé-

mie des sciences, mathématicien, mécanicien, érudit, traducteur de Vitruve, un des fondateurs de l'anatomie zoologique, physiologiste du plus grand mérite, Claude Perrault, si maltraité par Boileau, est un savant des plus remarquables du siècle de Louis XIV [1]. Perrault, né en 1613 et mort en 1688, a précédé Stahl; Stahl même, d'après Haller, lui aurait emprunté les principes fondamentaux de sa doctrine. L'animisme de Perrault est exposé dans une série de mémoires sur les diverses parties des animaux et sur les cinq sens de l'homme, mémoires réunis sous le titre d'*Essais de physique* et publiés en 1680 [2]. Claude Perrault, comme son frère Charles Perrault, l'auteur du *Parallèle des anciens et des modernes*, mais avec des qualités supérieures et plus variées, est un esprit original et très-indépendant. Par certains côtés il relève de Descartes dont la phi-

1. Nous ne saurions être de l'avis de M. Lemoine, qui dit beaucoup trop dédaigneusement, dans son mémoire sur Stahl, que la lecture des *Essais de physique* ne donne aucun démenti au jugement de Boileau. Nous lui opposons M. Isidore G. Saint-Hilaire, qui admire la force et l'universalité de son génie : « Claude Perrault, dit-il, le grand architecte, l'illustre zootomiste et physiologiste, est aussi mécanicien, il est érudit. C'est ainsi que Boileau se plaisait à traiter d'assassin et de maçon un savant et un artiste qui était, lui aussi, une des gloires du siècle de Louis XIV. » *Histoire générale des règnes organiques*, t. I, p. 64.) Ajoutons à ce témoignage celui de M. Flourens qui dit, dans son éloge de Cuvier : « L'anatomie comparée compte trois époques : l'époque d'Aristote, celle de Claude Perrault et celle de Cuvier. »

2. 4 vol. in-12, 1680. Ces Essais comprennent divers mémoires relatifs aux perceptions des sens. Ils ne sont pas non plus sans intérêt au point de vue psychologique. Ainsi Perrault, avant les philosophes écossais, justifie parfaitement le sens des prétendues erreurs qu'on leur attribue. Voir particulièrement le chapitre IV, de l'*Essai sur le bruit :* « Du jugement que l'animal emploie pour éviter les erreurs dans lesquelles le sens de l'ouïe peut tomber. »

losophie était alors à son apogée, mais par d'autres, il réagit contre lui. Ainsi, selon Perrault, comme selon Descartes, la pensée est l'essence même de l'âme, l'âme ne peut agir sans penser. En physiologie il ramène, de même que Descartes, toutes les fonctions de la vie au mouvement des particules. Mais, au lieu de loger l'âme dans la glande pinéale, il l'unit immédiatement à toutes les parties du corps, et au lieu d'attribuer aux lois générales de la mécanique ce mouvement de particules, dans lequel consiste la vie, il le met tout entier dans la dépendance directe de l'âme : « unie à toutes les parties du corps et agissant immédiatement dans chaque partie, tant pour les actions du mouvement que pour celles du sentiment [1]. » Cependant il ne soutient cette opinion que comme une simple hypothèse. Unie à toutes les parties du corps, l'âme n'a que faire, suivant Perrault, d'aller, comme on le dit communément, contempler dans le cerveau les images qui lui viennent par les sens, tandis qu'elle est à même de les contempler, autant qu'elles peuvent l'être, dans chacun des organes où elles sont imprimées pendant la sensation [2]. L'âme a le pouvoir de régir les mouvements de toutes ces particules auxquelles elle est unie. Elle le fait en connaissance de cause, car elle s'aperçoit de tout ce qu'elle fait, en raison de son essence qui est de penser. Comment quelque chose de ce qui arrive à un être essentiellement connaissant pourrait-il lui échapper [3] ? Puisque

1. *Traité sur le mouvement des yeux*, vol. IV, p. 166.
2. *Essai sur le bruit,* IIIe part., ch. III, vol. II, p. 260.
3. *Des sens extérieurs*, vol. IV, p. 31.

l'essence de l'âme est de penser, tout ce que l'âme opère dans le corps, même les opérations vitales, elle doit le faire avec une certaine connaissance. Perrault cependant ne se dissimule pas qu'il aura quelque difficulté à faire recevoir ce paradoxe. L'âme s'aperçoit-elle, en effet, de tous les mouvements des particules du corps; les mouvements pour la coction et la distribution des aliments ne semblent-ils pas de leur nature imperceptibles? Qui peut dire qu'il a connaissance de ce qui se fait au dedans de lui, comme il a connaissance de ce qui se passe au dehors?

Pour résoudre cette difficulté, il distingue deux sortes de connaissances, à savoir les pensées, jugements et raisonnements qui sont exprès, clairs, distincts, et ceux qui sont confus et obscurs. De la première sorte est, en général, la connaissance qui s'applique aux choses du dehors, de la seconde, celle qui s'applique au dedans. Nous ne donnons pas la même attention à ce qui se passe au dedans de nous qu'à ce qui se passe au dehors, parce que l'habitude, que nous avons contractée de faire toujours de la même manière, et sans interruption, les choses du dedans, nous dispense de l'application et des soins que nous devons nécessairement donner aux choses du dehors, toujours diverses, toujours nouvelles. Telle est la raison pour laquelle l'âme, quoique également émue par les mouvements que souffrent les particules dans les fonctions naturelles, et par ceux dont elles sont agitées dans les fonctions des sens, ne sent néanmoins que ce qui arrive aux particules des organes destinés aux fonctions du sentiment. Les senti-

ments eux-mêmes du dehors ne cessent-ils pas aussitôt que l'âme n'y donne point d'attention? Or, il n'est pas plus difficile, selon Perrault, de concevoir que l'âme ne s'aperçoit pas des fonctions vitales, quoique les accomplissant elle-même, que de concevoir comment elle ne s'aperçoit pas des impressions que lui causent les objets qui émeuvent les organes des sens, quand son attention est concentrée sur d'autres choses.

Ici une objection se présente que Perrault se fait à lui-même. Cette ignorance des pensées expresses qui accompagne quelquefois les sensations externes, est chose rare, dont nous pouvons nous garder quand nous voulons, tandis que, quelque effort que nous fassions, nous ne pouvons jamais convertir en une connaissance claire les pensées confuses du dedans. A cette objection il oppose le grand nombre de pensées expresses, relatives au dehors, qui ne laissent pas de traces dans notre âme et qui nous demeurent tout aussi inconnues que si elles n'avaient jamais existé, comme celles que nous avons en dormant quand nous croyons n'avoir pas rêvé, quoique l'âme, dont l'essence est la pensée, ne puisse, même pendant le sommeil le plus profond, demeurer sans penser.

Pendant la veille même, n'est-il pas plus de la moitié de nos pensées expresses que nous ignorons? Les pensées expresses, relatives aux mouvements de notre corps, ne nous échappent-elles pas, quelque attention que nous y portions? Avec le plus grand effort d'attention, nul ne s'aperçoit, quand il veut mouvoir son bras, qu'il pense aux esprits, nerfs,

muscles, que l'âme y emploie et que, selon Perrault, elle ne saurait employer sans les connaître, ni même sans savoir la façon dont elle les emploie. Tous ces détails si compliqués exigeraient la plus grande attention, si l'habitude et la facilité acquises par l'usage ne dispensaient l'âme fort heureusement d'y employer les pensées expresses dont elle a besoin pour le dehors. La connaissance certaine que nous avons de l'existence de ces pensées inaperçues, dans un certain nombre de nos actions, nous peut faire croire qu'il y en a dans toutes les autres.

Notre âme est sujette à l'oubli, à la distraction, contrainte qu'elle est de penser à plusieurs choses en même temps, tandis qu'elle n'a, et ne peut avoir d'attention qu'à une seule, à celle qui lui apparaît avec quelque nouveauté, et qui laisse plus ou moins toutes les autres dans la confusion. Voilà comment s'explique notre ignorance de la plus grande partie des fonctions de l'âme, quoique toutes gisent, comme dit Perrault, dans la connaissance [1]. Quant aux choses qui vont toujours du même train, elles ne nous présentent pas de difficultés qui méritent l'attention des pensées expresses, et nous demeurons à leur égard dans ces pensées confuses. S'il en est ainsi pour les choses du dehors, que l'habitude nous a rendues faciles, si nous croyons les faire sans y penser, quoiqu'il soit certain qu'elles sont toujours accompagnées de pensée, à plus forte raison ne devons-nous pas douter qu'il en est de même des choses du dedans.

1. *Essai sur le bruit*, IIIe part., chap. III.

L'habitude suffit à elle seule pour nous rendre insensibles les phénomènes de la vie. Les fonctions vitales les plus essentielles ne sont, suivant Perrault [1], que des habitudes anciennes et invétérées, transformées en instincts. Nous allons le voir suivre intrépidement cette doctrine jusqu'à ses plus extrêmes conséquences, jusqu'à faire dépendre originellement de notre volonté et de notre intelligence, l'institution et le règlement des fonctions les plus importantes de l'organisme, qui semblent aujourd'hui entièrement soustraites à notre pouvoir.

Si l'âme accomplit, sans pensée expresse, les fonctions vitales, si elle a perdu tout pouvoir sur elles, au point qu'elles s'exercent même contre sa volonté, c'est uniquement, selon Perrault, le fait de l'habitude. Il en donne pour exemple la conduite du mouvement du cœur. Bien que ce mouvement se fasse par des muscles, organes du mouvement volontaire, la longue habitude de l'exercer, jointe à la grande utilité que l'âme, dès le commencement, y a jugée attachée, lui ont fait prendre, s'il faut parler ainsi, dit Perrault, la résolution de ne jamais l'interrompre [2]. De là une nécessité indispensable, par la seule institution, dans une action qui de sa nature est absolument libre.

Pour rendre cette hypothèse moins invraisemblable, Perrault cite d'autres actions devenues, comme le mouvement du cœur, tellement nécessaires, qu'il n'est pas en notre pouvoir de les arrêter, quoiqu'elles se fassent par des organes absolument soumis à notre volonté.

1. *Traité du toucher*, vol. IV, p. 104.
2. *Essai sur le bruit*, IIIe part.

Ainsi le mouvement des paupières, quoique libre de sa nature, devient tellement nécessaire, quand il s'agit de couvrir l'œil menacé, qu'il est tout aussi impossible de l'empêcher que de suspendre le mouvement du cœur. A Rome, on regarda autrefois avec raison, comme un prodige, la fermeté d un gladiateur qui tenait les paupières ouvertes et immobiles, quand on le menaçait d'un coup au visage. De même, ajoute Perrault, s'il arrivait aussi quelque jour, qu'un homme eût le pouvoir d'arrêter le mouvement de son cœur, on aurait sujet de regarder cela comme une chose fort étrange et fort extraordinaire, mais on pourrait peut-être croire avec probabilité, qu'elle n'est pas tout à fait impossible [1].

C'est donc grâce à l'habitude, grâce à ce jugement et à cette résolution, qui remontent à l'origine même de notre existence, que nous devons, selon Perrault, d'être affranchis de la surveillance d'un mouvement d'où dépend notre existence, en même temps que l'impuissance salutaire, où nous sommes actuellement, de le suspendre, si malheureusement la fantaisie nous en prenait.

Mais si les fonctions de la vie s'exercent sans nous et malgré nous, si les pensées qui regardent le dedans sont confuses, par le seul effet de l'habitude, il n'a pas

1. *Essai sur le bruit*, IIe part. Le médecin anglais Cheyne, rapporte l'exemple d'un homme qui suspendait à volonté les mouvements du cœur et se donnait les apparences de la mort, d'où il concluait, comme Perrault, que tous les hommes sont maîtres des mouvements de leur cœur, mais qu'ils perdent cet empire par l'habitude. (*Histoire de la médecine*, par Sprengel, trad. par Jourdan, t. V, p. 238.)

dû en être ainsi, dès l'origine, avant que toute habitude fût formée. Dans l'enfant qui vient de naître, ces fonctions ont dû s'exercer librement avant de devenir nécessaires ; ces pensées ont dû d'abord être claires et expresses avant de devenir confuses. Perrault en effet attribue à l'enfant au berceau un empire sur les opérations de la vie, une connaissance expresse, que plus tard seulement il doit perdre par l'effet de l'habitude. Les pensées expresses, employées uniquement aux choses du dehors dans les adultes, l'ont été d'abord aux choses du dedans, c'est-à-dire aux fonctions naturelles dans les enfants. Ainsi l'enfant, en connaissance de cause, de propos délibéré, a établi, réglé, surveillé toutes ces fonctions essentielles, dont pas une ne peut être, ni mal instituée, ni mal réglée, ni troublée un seul instant, sans que la vie soit arrêtée à son début ou, à chaque instant, mise dans le dernier péril.

Mais si l'enfant qui vient de naître a institué au dedans de lui, par son intelligence et par sa volonté, cette admirable économie des fonctions de la vie, ne faut-il pas supposer qu'il était doué de plus de science, de plus d'habileté et d'adresse que les plus grands philosophes, les plus grands artistes et les plus grands médecins du monde? Pour ne pas faire du fœtus ou même de l'enfant à la mamelle l'égal d'un Aristote et d'un Hippocrate, Perrault distingue deux sortes de raisonnements, comme il a distingué deux sortes de pensées, un raisonnement pareil à la pensée confuse, que les anciens ont appelé interne, principalement employé aux opérations de la vie, et un raisonnement externe pour les choses qui sont hors de nous, qui sont la matière de

la philosophie et des arts. Or, c'est seulement en vertu de ce premier raisonnement, interne et confus, que l'enfant et l'animal pourvoient à toutes les fonctions et à tous les besoins de l'organisme [1]. Ainsi Perrault diminue, s'il ne détruit pas tout à fait l'absurdité que, suivant son expression, cette conclusion paraît renfermer. Par une supposition, qui n'est pas sans quelque analogie avec celle de Perrault, M. Lélut semble incliner à croire que l'âme, dans l'origine, a mieux connu le corps qu'elle ne le connaît aujourd'hui [2].

Enfin, comment ne nous reste-t-il aucun souvenir de toutes ces choses auxquelles, dans notre enfance, nous avons dû donner une si grande attention? Comment se peut-il que nous ayons si complétement oublié toutes nos peines d'alors, et tout cet artifice dont nous avons dû, pour ainsi dire, monter et démonter une à une toutes les pièces? Cet oubli n'aura rien d'extraordinaire, selon Perrault, pour qui fait réflexion sur la quantité de choses que nous avons oubliées de la même manière; il suffit de considérer, par exemple, qu'on peut entendre et parler une langue, quoiqu'on ait oublié la grammaire qui l'a fait apprendre, ou joué d'un instrument de musique sans songer à

1. *Essai sur le bruit*, IIIe part.

2. « Il est possible que ces chemins des organes, ou plutôt les demeures auxquelles ils conduisent, lui soient depuis longtemps connus. Une conjecture, en effet, a été émise, une hypothèse a été hasardée, c'est, je crois, par Cabanis, sur les premières déterminations de la sensibilité. Contrairement à l'opinion de Buffon qui faisait de la vie intra-utérine un sommeil, on a avancé qu'originairement et dans le sein maternel, tout est sensibilité organique et interne, mais sensibilité perçue, la sensibilité animale ou externe, excepté peut-être dans ce qui est du tact général, n'existant pas à cette époque de la vie. » (*Physiologie de la pensée*, t. I, p. 87.)

la tablature, et même sans se souvenir qu'on ait jamais su ce que c'était qu'une tablature.

Perrault conclut que cette hypothèse de l'attention, requise de la part de l'âme pour toutes les fonctions de l'animal, ne semble un paradoxe que faute d'y avoir fait réflexion. Plus, d'ailleurs, cette conduite, si surprenante dans le moindre animal, est merveilleuse, plus il y a de raison de l'attribuer à l'âme, n'y ayant point d'autre puissance qui ne paraisse capable. Qu'y a-t-il dans l'animal? Rien que le corps et l'âme. Pour décider qu'à l'âme seule appartient cette conduite, il suffit, dit-il, de considérer l'excellence de l'âme par rapport au corps.

Mais voici encore une autre difficulté. Si c'est l'âme intelligente et sage qui dirige tout immédiatement par elle-même, comment ne prévient-elle pas les maladies, comment laisse-t-elle se produire de si graves désordres dans les fonctions, comment tombe-t-elle si souvent dans de fatales erreurs? Perrault, obligé de reconnaître ces fautes et ces erreurs de l'âme, cherche du moins à l'excuser par le grand nombre, par la diversité incroyable de choses auxquelles elle est obligée de vaquer à la fois et qui partagent son attention. Une autre cause d'erreur pour l'âme, suivant Perrault, est la grande facilité qu'elle a contractée par l'habitude d'agir de telle ou telle façon, facilité qui l'endort, pour ainsi dire, dans certaines routines, qu'elle suit sans les examiner, parce qu'en général elles sont bonnes et salutaires, mais qui, dans certaines circonstances, peuvent devenir fatales [1].

1. *Traité du toucher* et *Traité du goût*, p. 114 et 134. vol. IV.

Pour achever de marquer l'opposition de ce système avec le mécanisme de Descartes, il faut ajouter que Perrault donne une âme à l'animal, et qu'il repousse bien loin l'automatisme des bêtes ; « pour ce qui est, dit-il, de ceux qui veulent expliquer toutes les choses naturelles par la mécanique, et qui disent qu'il ne faut point chercher d'autre principe, pour les actions des sens intérieurs des animaux, que celui qui remue les corps inanimés, je ne puis croire qu'ils le disent de bonne foi[1]. » Un de ses Traités, il est vrai, est intitulé : *De la mécanique des animaux*[2], mais de peur qu'on ne se trompe à ce titre, et qu'on y voie une adhésion à l'automatisme cartésien, il se hâte de dire dans l'avertissement : « pour empêcher le mauvais effet que l'équivoque et l'ambiguïté du titre de cet ouvrage pourraient produire dans l'esprit de ceux qui ont entendu dire que les animaux sont de pures machines, et qui auraient lieu de croire qu'on a voulu traiter ce problème, j'avertis que j'entends par animal un être qui a du sentiment et qui est capable d'exercer les fonctions de la vie par un principe qu'on appelle âme, que l'âme se sert des organes du corps qui sont de véritables machines, comme étant la principale cause de l'action de chacune des pièces de la machine. »

Enfin, Perrault va aussi au-devant de l'objection de la persistance de certains mouvements après la mort, persistance qui semblerait prouver que la puissance vitale est séparée de l'âme. Un muscle récemment sé-

1. *Essai sur le bruit*, IIIe part., chap. III, p. 273, vol. II.
2. Vol. III.

paré du corps d'un animal, se rétrécit lorsqu'on le pique; le cœur de certains animaux conserve son mouvement longtemps après avoir été séparé du reste du corps. Comment rapporter à l'âme, qui n'y est plus, les mouvements qu'exercent ces parties séparées entièrement du reste du corps? Selon Perrault, ces contractions seraient causées par les dispositions restées dans les esprits, dans les humeurs et dans les fibres, qu'on peut concevoir capables de produire cette action très-simple, de la même manière que le mobile continue de se mouvoir séparé de la force qui l'a lancé. Il explique de la même façon la palpitation qu'on remarque dans les parties coupées et séparées soudainement du reste du corps. Quant au mouvement qui subsiste dans le cœur, il en donne une explication fort singulière; il suppose qu'il est produit par l'âme elle-même qui lui est encore jointe, et qui y opère cette action, la dernière de toutes, de la même manière qu'elle le fait au premier moment que le corps est inanimé, où il n'y a que le cœur qui soit capable de mouvement[1].

Avant de passer à Stahl, nous mentionnerons un adversaire cartésien de l'animisme de Perrault, Gabriel Lamy, qu'il ne faut confondre ni avec Bernard Lamy de l'Oratoire, ni avec le bénédictin dom François Lamy. Gabriel Lamy, professeur à la Faculté de médecine de Paris, est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Explication mécanique et physique de l'âme sensitive*[2]. Au premier abord ce titre est contradictoire; âme et mécanisme sont deux termes qui semblent s'exclure.

1. T. IV, *Traité du mouvement des yeux*.
2. Paris, 1677. In-12.

Mais tout s'explique quand on sait que Gabriel Lamy, par âme sensitive, n'entend rien autre chose que les esprits-animaux. Il avertit en effet expressément qu'âme sensitive et esprits animaux sont pour lui la même chose, avec cette seule différence, qu'il s'est plus particulièrement servi du mot d'esprit, pour désigner la partie de cette âme contenue dans les nerfs, et du mot d'âme pour marquer les esprits contenus dans le cerveau. Il cherche d'ailleurs à expliquer tout ce qu'on rapporte ordinairement à l'âme sensitive, perception des sens, imagination, passions, par les divers mouvements et figures que les esprits animaux produisent dans le corps.

Si nous avons placé Gabriel Lamy en regard de Claude Perrault, c'est que tous deux paraissent représenter deux excès opposés où peut conduire la définition de l'âme donnée par Descartes; l'un qui consiste à faire agir l'âme, en tant que connaissante, et non d'une manière instinctive, dans le jeu des organes et les fonctions de la vie, non-seulement chez l'homme fait, mais même dans l'enfant; l'autre qui réduit à un simple mécanisme tout ce qui n'est pas la pure pensée.

Tel est l'animisme hardi et original de Claude Perrault. Sans doute, si l'on tient compte, comme il est juste, de la distinction entre les pensées expresses et les pensées confuses, entre les raisonnements externes et les raisonnements internes, il perd beaucoup du caractère paradoxal avec lequel il se présente au premier abord. Mais Perrault a eu tort, suivant nous, de faire intervenir, n'importe à quel degré, la connaissance du but et des moyens, le raisonnement, la vo-

lonté et l'habitude, dans la formation des organes e dans les opérations vitales. C'est instinctivement, avec une conscience plus ou moins sourde, que l'âme agit à l'égard du corps comme cause vivifiante et formatrice. Telle est du moins la doctrine animiste que nous nous efforcerons de justifier.

CHAPITRE XV

Stahl.

Stahl. — Stahlianisme et animisme. — Indignation de Stahl contre les mécaniciens et les chimistes en médecine. — Différence des lois des corps vivants et des corps bruts. — Définition et rôle de la vie. — L'âme seul principe de la vie. — Preuves de l'action de l'âme sur le corps tout entier. — L'âme architectonique de son propre corps. — Le corps organe immédiat et officine de l'âme. — Action directe et immédiate de l'âme sur le corps. — Point d'esprits animaux, point d'intermédiaires entre l'âme et le corps. — Le mouvement seul mode d'action de l'âme sur le corps. — L'âme agit avec intelligence dans toutes les fonctions de la vie, mais sans rien savoir de toute sa science. — Distinction de deux sortes de connaissances, le λογισμός et le λόγος — Faits vitaux non susceptibles de sensation distincte et de souvenir. — Exemples de choses dépendantes de la volonté et de la raison qui échappent à l'âme. — Activité instinctive de l'âme méconnue par Stahl. — Son embarras pour justifier l'âme des nombreuses maladies du corps. — Thérapeutique négative. — Jugement sur l'animisme de Stahl.

Ce que Claude Perrault avait fait en France, Stahl le fit en Allemagne avec plus de succès et de renommée. Comme Perrault, il combattit l'iatrochimisme et l'iatromécanisme que Descartes avait mis à la mode; comme Perrault, il plaça dans l'âme raisonnable le principe de la vie. Stahl a si bien attaché son nom à cette doctrine qu'il en est regardé comme le père par des médecins peu versés dans l'histoire de la philosophie. Stahlianisme et animisme sont devenus des ter-

mes presque synonymes. Mais l'animisme, dans ce qu'il a d'essentiel, à savoir l'identité de l'âme et de la vie, est aussi vieux, comme nous l'avons vu, que la philosophie et que la médecine, loin qu'il ait paru pour la première fois à l'université de Halle, à la fin du dix-septième siècle. L'originalité de Stahl ne consiste pas à avoir attribué, après tant d'autres, la puissance vitale à l'âme raisonnable, mais dans la démonstration qu'il en a donnée, dans la réfutation des doctrines opposées, dans l'analyse des phénomènes psychologiques et physiologiques qui confirment la vérité de l'animisme, et enfin dans l'application qu'il en a faite à la médecine.

Né à Anspach en 1660, Stahl étudia la médecine à Iéna, où il fut reçu docteur à l'âge de vingt-trois ans. Peu de temps après il fut nommé professeur à la nouvelle université de Halle, grâce à l'amitié d'Hoffmann, le plus célèbre et le plus habile défenseur de ces doctrines iatromécaniques qui allaient rencontrer dans Stahl un si redoutable adversaire.

Cette université, où il enseigna vingt-deux ans, ne garde pas moins pieusement sa mémoire que Montpellier celle de Barthez. Travailleur infatigable, Stahl a composé, sur toutes les parties de la médecine, une foule de dissertations écrites en un latin difficile à lire et fort obscur. Il a réuni et publié les plus importantes, au point de vue de la doctrine philosophique et de la méthode, sous le titre commun de *Theoria medica vera*[1]. C'est d'après cet ouvrage, et en nous aidant de travaux

1. Trois vol. in-12, édit. de Leipsick, 1831.

récents[1] que nous allons chercher à donner une idée exacte de l'animisme de Stahl.

Élevé à l'école de deux célèbres médecins iatrochimistes, Willis et Sylvius, qui prétendaient expliquer toutes les maladies par les âcretés acides ou alcalines des humeurs, Stahl reconnut bientôt l'insuffisance de la chimie et de la mécanique pour rendre compte des maladies, des changements que les passions occasionnent dans le corps et, en général, de tous les phénomènes de la vie. La dernière des organisations lui parut, tout d'abord, avoir quelque chose qui dépasse infiniment tous les phénomènes de la pesanteur. On a, dit-il, des nausées, rien qu'à entendre parler de tant de saveurs, odeurs, vapeurs, âcretés, fermentations ou même indignations des esprits animaux, ou de leurs joies, excitations, insultations[2].

Il sentit donc la nécessité de retirer la médecine de l'ornière où l'avaient enfoncée le mécanisme et le chimisme, de l'asseoir sur l'idée de la vie, qui partout se présente à lui, au début même de ses études médicales, et dont il se plaint que plus personne ne dise mot. Il n'y a plus de médecins, s'écrie-t-il, car la médecine est la science de la vie ; il n'y a plus que des mécaniciens et

1. Nous avons consulté sur Stahl le mémoire de M. Lemoine, *Sur Stahl et l'animisme*, la thèse et une conférence du docteur Lasségue faite en 1865 à l'École de médecine de Paris, la traduction des œuvres de Stahl, par M. le docteur Blondin, et par M. Boyer, professeur à la Faculté de Montpellier, avec des préfaces et des commentaires. Cette publication, dont trois volumes seulement ont paru, demeure inachevée. M. Blondin dédiait sa traduction à l'École de Montpellier, à la mémoire de Stahl et de Barthez. Nous ne pensons pas qu'il ait réussi à les concilier.

2 *De mixti et vivi corporis vera diversitate.*

des chimistes ! De là ses colères, de là les injures, dont il est si prodigue, contre les médecins et les doctrines médicales de son temps, *iratus mechanicis*, a dit Haller de Stahl. En effet, il gronde continuellement contre toutes les applications de la mécanique au corps humain, et dans ses emportements contre le mécanisme, il n'épargne pas l'anatomie elle-même.

C'est dans le *De mechanismi et organismi diversitate*, qu'il attaque particulièrement les mécaniciens et, dans le *De mixti et vivi corporis vera diversitate*, qu'il fait la guerre aux chimistes. Dans un autre traité, *Parænesis ad aliena à medica doctrina arcendum*, il exhorte les médecins à rejeter, comme études étrangères, la chimie dont il dit : *nego ad medicinam facere*. Il bannit aussi la mécanique, la physique : *ubi incipit medicus, ibi desinit physicus*. Ce n'est pas qu'il fasse peu de cas de ces sciences, de la chimie surtout, lui qui a été un des plus grands chimistes de son siècle, mais il les veut à leur place, il ne peut souffrir leurs empiétements sur la médecine.

L'anatomie elle-même, à cause de l'abus qu'en avaient fait les mécaniciens, est presque enveloppée par Stahl dans la même proscription. Il estime qu'un médecin sait assez d'anatomie, quand il connaît en gros la structure du corps humain ; une anatomie curieuse et minutieuse, qui entre dans le détail de chaque fibre en particulier, ne lui semble d'aucune utilité pour l'art de guérir [1]. Chose curieuse, c'est un métaphysicien, c'est Leibniz

1. *De aliensis a re medica arcendis*, vol. I, p. 68.

qui a pris en main la défense des études anatomiques contre Stahl ; c'est Leibniz qui démontre contre ce grand médecin, qu'elles sont indispensables à la médecine, et que les plus minutieuses, les plus inutiles en apparence, peuvent mettre sur la voie des plus grandes découvertes[1].

Stahl cherche à montrer que les lois des corps vivants ne sont pas celles des corps bruts, par la nature diverse des composés qui sont la base des uns et des autres. Tandis que le composé, base de l'être inanimé, ne s'altère pas, le composé, base de l'être vivant, est essentiellement corruptible et tend toujours à se dissoudre. L'être vivant ne saurait exister sans un principe conservateur qui est la vie, dont tous les actes ont pour but principal de prévenir cette corruption. Stahl définit donc la vie : la conservation du mélange corruptible dont notre corps est formé[2]. Quoique pour lui la vie soit l'âme elle-même, cependant il ne mérite nullement qu'on lui applique, comme l'ont fait quelques uns, le sarcasme de Cicéron contre les Épicuriens ; *anima illis data est pro sale ne putrescant.* Si Stahl fait de la conservation du corps la fonction principale de l'âme, c'est de l'âme en tant que puissance vitale, sans nul préjudice d'autres fonctions supérieures, sans nul préjudice de la pensée, dans laquelle, comme Descartes, il place sa dignité.

1. *Animadversiones circa aliquas*, etc.

2. Vita est conservatio, actus et motus servator : vis vitalis principium vivificans est, vis formalis actus servatoris vitæ, actus conservationis. *De vivi et mixti*, etc. Junker, son disciple et commentateur, a dit dans le même sens de la vie : illud putredini contrarium quod vitæ nomine salutamus.

C'est l'âme seule, en effet, selon Stahl, qui préside à toutes les fonctions du corps, l'âme seule qui est la vie; non pas une âme spéciale, âme végétative, sensitive, ou archée, vaines fictions qu'il rejette bien loin, mais l'âme même par laquelle nous pensons, l'âme intellective. C'est l'âme intellective qui fait battre le cœur, circuler le sang, digérer l'estomac ; c'est elle qui le nourrit, qui le conserve, et même qui le forme et l'organise. Où les effets sont tellement identiques, comment admettre plusieurs forces? Comment concevoir l'individualité de l'être, en dehors de l'unité du principe qui l'anime? Quelle autre âme, d'ailleurs, que l'âme raisonnable, serait capable, selon Stahl, de diriger si savamment vers la même fin tous les mouvements du corps? L'intelligence nécessaire au principe qui dirige tout dans le corps, en même temps que l'identité de ce principe avec l'âme raisonnable, se démontre par la structure admirable du corps, par l'harmonie et la proportion de toutes ses parties, par les rapports intimes qui existent entre le physique et le moral, par l'influence directe de l'intelligence et de la volonté sur toutes les opérations de la vie. Telle est sa foi dans l'énergie vitale de l'âme qu'il ne peut, dit-il, s'empêcher d'éprouver un sentiment de vive indignation, de frémir même, quand il entend soutenir cette doctrine monstrueuse, que les mouvements, tant hygides que morbides, ne sont en aucune façon sous la puissance de l'âme pensante et raisonnable[1].

1. Certe enim monstro simile est audire quod motus tam sani quam

Il démontre cette puissance de l'âme, par l'analyse des phénomènes, si nombreux et si divers, qui supposent l'action directe de l'âme sur le corps tout entier. L'imagination, les passions, une pure pensée, n'ont-elles pas une efficacité directe et soudaine, même sur les fonctions organiques qu'on regarde généralement comme les plus en dehors de la sphère de l'activité de l'âme, telles que la nutrition et la circulation du sang ? La vue d'un mets qui plaît fait venir, comme on le dit vulgairement, l'eau à la bouche sans aucune mastication. Mais tout à coup une image dans notre esprit, une simple association d'idées vient tourner quelquefois cette envie en dégoût et provoquer le vomissement. La seule pensée d'une médecine excite des contractions dans l'estomac, ce qui montre que cet organe est dans la dépendance directe de l'âme[1]. Une grande frayeur, une mauvaise nouvelle, subitement reçue, est suivie d'un tremblement dans tous les membres, le cœur bat avec une violence extraordinaire, le sang se glace dans les veines. A ceux qui sont sujets aux palpitations, il suffit d'y penser, quoique malgré eux, pour que tout à coup elles reviennent[2].

Tels sont quelques-uns des faits en vertu desquels Stahl n'hésite pas à donner à l'âme, sur tous les organes sans exception, la même influence qu'elle exerce

morbosi, vitalis tamen sensus, nullo modo aut respectu, usquam sint in potestate animæ rationalis. (*De mixti et vivi corporis. — Theoria med. vera*, vol. I, p. 122.)

1. *Physiol.*, sectio III, § 59, *De nutritione*.

2. *Pathol. spec.*, sectio I, membrum 2.

manifestement, et de l'aveu de tous, sur les organes du mouvement.

L'énergie de l'âme ne se borne pas au corps tout formé ; elle préside à sa formation elle-même, sans aucune intervention d'êtres chimériques, tels qu'un archée, un esprit particulier, une idée opératrice, une forme informante, imaginés par les anciens ou les modernes. Mais en abandonnant ces fictions, n'est-on pas conduit à considérer Dieu lui-même comme l'auteur immédiat de cette formation? Suivant Stahl, qui fait ici sans doute allusion aux causes occasionnelles ou à l'harmonie préétablie, ce serait rabaisser Dieu et lui attribuer une fonction peu digne de lui. Puisque l'âme doit être l'usufruitière de toutes les fins et de tous les usages du corps, puisque le corps doit être construit et formé uniquement pour elle et ses besoins, il est convenable de croire qu'elle l'administre tout entier, depuis le commencement jusqu'à la fin.

Non content de prouver par ces raisons *à priori* que l'âme peut et doit construire le corps Stahl veut établir *à posteriori* qu'en effet elle possède cette puissance, *in ipsam informationem seu structuram corporis*. Les changements produits dans l'organisation, la déformation ou la réformation du corps, comme il arrive en certaines circonstances, par le seul fait de l'imagination et de la volonté, l'efficacité des impressions et de l'imagination de la mère sur l'enfant, d'où naissent des désirs immodérés, d'insurmontables terreurs et une conformation particulière du corps, telles sont les principales preuves par lesquelles Stahl cher

che à démontrer que l'âme est, comme l'on dit, architectonique de son propre corps[1].

Ainsi l'âme est-elle le premier moteur, la cause prochaine et unique de l'activité organique ; ainsi préside-t-elle également à tous les actes qui s'accomplissent dans l'être humain, *anima præses omnium actuum in homine*[2]. Le corps est son organe véritable et immédiat, organe non-seulement adapté à ses usages, mais directement et absolument créé *à priori* pour ce but. Ni le corps ne serait utile et propre à ces usages, ni il ne s'accommoderait, selon Stahl, à aucune autre chose, en vertu de sa constitution organique, à moins que cette chose n'eût la même énergie que l'âme particulière, à laquelle il est uni : corpus hoc verum et immediatum animæ organon, non solum ad ejus usus sed directe et absolute propter illos à priori institutum atque factum, illis etiam et revera nulli alteri rei, organica sui constitutione, nequidem utile aut idoneum, nisi illa res paris esset ad movendum et regendum energiæ corpus[3].

Le corps n'existe donc pas par lui-même, mais seulement en vue de l'âme et pour l'âme, comme son organe, comme son officine, suivant une expression de Stahl. Un de ses traités les plus importants, *De scopo et fine corporis*, est consacré à prouver que le corps n'a d'autre but que l'âme et qu'il est manifestement établi pour le continuel ministère de l'âme[4],

1. *Physiol.*, sectio III, §§ 8, 9, 10.
2. *De mixti et vivi*, etc.
3. *Disquisitio de mechanismi et organismi diversitate*, p. 41.
4. Cum interim è contra revera in vero atque perpetuo animæ minis-

contrairement à ceux qui prétendent qu'il existe absolument par lui-même. Non-seulement le corps n'existe que pour l'âme, mais c'est l'âme elle-même, comme nous venons de le voir, qui l'a fabriqué pour ses besoins et ses usages : discendum quod ipsa etiam anima et struere sibi corpus, ita ut et ipsius usibus quibus solis servit, aptum sit ; et regere illud ipsum, actuare, movere soleat, directe atque immediate sine alterius moventis adventu et concursu [1].

Cette action de l'âme sur le corps est directe, sans aucune sorte d'intermédiaire. Les esprits animaux, que Descartes avait mis en si grande vogue et qui semblaient un intermédiaire nécessaire entre l'âme et le corps, Stahl les repousse, non pas seulement comme une erreur, mais comme une supercherie imaginée pour abuser les simples. Ce système n'a été, dit-il, inventé par les médecins que pour ne pas effaroucher certaines gens qui, ayant plus de zèle que de lumières, s'établissent néanmoins juges en toute question concernant les choses spirituelles. La maxime inepte, et dangereuse pour l'immatérialité de l'âme : qu'il n'y a nul commerce entre le matériel et l'immatériel, voilà, selon Stahl, ce qui a donné naissance aux esprits animaux, voilà le πρῶτον ψεῦδος. Quant au mot équivoque d'esprit, les médecins l'ont inventé

terio constitutum sit ; adeoque tantum abest, ut quoquo modo vere sui juris esset, ut potius manifestissime alterius sit juris, animæ inquam, et intelligendi et volendi actui ministret. (*De scopo et fine corporis*, p. 2 2.)

1. *De scopo et fine corporis*, p. 234.

pour cacher ce scandale, pour abuser les moines par un vain son et par une fausse image.

Il n'y a pas de distinction entre le plus ou le moins matériel ; l'idée d'une nature mitoyenne destinée à expliquer le commerce de l'esprit avec le corps est une idée chimérique. Il se raille, non sans raison, des doctrines anciennes et modernes qui, à la recherche de cet impossible milieu entre l'esprit et le corps, ont admis d'autres agents que l'âme raisonnable et d'autres actions que ses actions. La grande raison qu'on fait valoir, c'est que l'âme spirituelle ne peut agir sur le corps matériel. Mais si ces agents sont matériels, comment l'âme pourra-t-elle coopérer avec eux ; que si, au contraire, ils sont immatériels, comment à leur tour pourront-ils agir sur le corps? En outre, ne faudrait-il pas douer ces agents d'intelligence, et même d'une intelligence plus grande que celle de l'âme raisonnable, pour deviner ses secrètes volontés, pour les exécuter, pour proportionner les moyens à la fin ?

Comment donc l'âme agit-elle sur le corps ? Par le seul mouvement, selon Stahl : motu enim omnia utique sua agit anima[1]. De là même il croit pouvoir tirer une preuve de la spiritualité de l'âme. Le mouvement, instrument de la vie, est, suivant lui, incorporel, et il a des attributs incorporels, tels que l'énergie et la proportion, le rapport à la fin ; or, comme l'effet porte toujours témoignage de la cause, le mouvement requiert une cause de même nature.

1. *De scopo et fine corporis*, p. 234.

il faut prendre garde que le mouvement attribué à l'âme par Stahl n'est pas le mouvement local, mais le mouvement au sens des anciens, un changement de disposition, le passage de la puissance à l'acte. Ce mouvement incorporel de l'âme n'est autre chose que l'énergie même qui met le corps en mouvement.

Comment l'âme raisonnable pourrait-elle accomplir tant de mouvements sans en avoir conscience, les proportionner à leur fin, y mettre la convenance et la mesure, si elle n'avait une connaissance exquise des organes, si elle n'agissait en parfaite connaissance de cause, avec intelligence et raison? Stahl, de même que Claude Perrault, croit que l'action directe de l'âme sur le corps ne peut être qu'intelligente et volontaire.

La finalité, empreinte dans toutes les fonctions de la vie, lui semble une preuve manifeste qu'elles sont l'œuvre d'une cause agissant avec raison et calcul, proportionnant avec un art admirable tous les moyens à la fin qu'elle poursuit. Sans doute, dirons-nous, la finalité suppose l'intelligence; là où il y a un ordre et un dessein, il faut nécessairement remonter à une intelligence qui en est la cause. Mais Stahl ne voit pas que cette intelligence peut résider ailleurs et plus haut que dans l'être lui-même qui exécute ce dessein, à savoir dans la cause même qui a ordonné l'univers et qui a mis dans chaque être ce qui lui était nécessaire pour accomplir sa destinée.

De là d'étranges assertions de Stahl, de là des hypothèses qui, comme celles de Perrault, ont compromis son système en particulier et l'animisme en général.

Stahl, en effet, représente l'âme du fœtus comme un chimiste, un anatomiste, un physiologiste accompli, agissant en pleine connaissance de cause. Il faut qu'elle sache la mixtion dont se compose ou doit se composer le corps, sinon elle ne pourrait ni le construire, ni le réparer avec les éléments nécessaires. Dans la tendance qui nous porte à boire et à manger, tout dépend, selon Stahl, de la volonté de l'âme et rien de l'instinct [1]. La salivation, la déglutition, la décomposition des aliments dans l'estomac, sont des actes d'intelligence et de volonté. Il en est de même de l'assimilation qui exige, dit-il, tant d'intelligence et de discernement; de même de la sécrétion de toutes les humeurs nourricières, dans les organes particuliers, selon les besoins du corps. Le lait monte-t-il dans les mamelles au moment de la grossesse, c'est selon Stahl, par une admirable prévoyance de l'âme [2]. Mais si l'âme fait tout dans le corps avec intelligence et raison, si elle fait tout pour le mieux, pourquoi n'en a-t-elle ni la conscience ni le souvenir; pourquoi tant de désordres, tant de fatales erreurs dans le gouvernement du corps?

Selon Perrault, c'est l'habitude; selon Stahl, c'est la nature même des pensées, par lesquelles l'âme préside aux phénomènes de la vie, qui fait qu'elle ne sait rien de ce qu'elle opère avec raison et volonté. Ici se place la distinction que nous avons déjà trouvée dans Scaliger, de deux modes de connaissances qui, sous

1. Vitalis nutritivus appetitus est voluntas edendi atque bibendi. *Phys.*, sect. III, *De nutritione*.

2. *Ibid.*, sect. I, membr. 7, art. 7, *De lactis secretione*.

les noms de λόγος et de λογισμός, jouent un rôle si important dans le système de Stahl.

Par λογισμός Stahl entend la connaissance discursive, une connaissance réfléchie, raisonnée, qui a pour unique domaine, à ce qu'il semble croire, les choses susceptibles d'être figurées, dépeintes et recueillies dans la mémoire ou, en d'autres termes, les choses composées, sensibles et matérielles. Quant au λόγος, en opposition avec le λογισμός, ce n'est ni le λόγος de Platon, ni la raison absolue au sens que lui a donné une partie de l'école française, sauf le caractère de l'intuition et de l'instantanéité. Son objet, en effet, ce n'est pas l'éternel et l'absolu, mais les choses simples, de toute nature qui, en raison de leur simplicité, sont en dehors des conditions du mouvement et de l'espace et qui, quoique parfaitement conçues, ne donnent prise ni à la réflexion ni à la mémoire [1]. Cela seul, en effet, selon Stahl, est du ressort du raisonnement et de la mémoire, qui est susceptible d'être figuré et divisé. Parmi ces connaissances qui ne laissent pas de traces, ou ne laissent que des traces à peine sensibles,

1. Ergo distinguendum esse arbitror, inter λόγος et λογισμός, intellectum simplicem et simpliciorum imprimis aut subtilissimorum, et ratiocinationem atque comparationem plurium, et insuper quidem per crassissimas circumstantias sensibiles, visibiles atque tangibiles notorum. Quandoquidem animum advertentibus manifestum est quod tam in ratiocinationem distinctam, quam imprimis et absolutissime quidem in memoriam, nihil usquam cadat, nisi solæ res, crasso quodam modo, figurabiles; cum ex adverso nimio plures res cadant in verum intellectum, non solum agnoscentem sed etiam dignoscentem, imo specifice definientem, et hoc tum, sine ulla vulgaris acceptionis ratiocinatione, tum sine omni speciali sive concursu, sine posthac successu memoriæ. (*De scopo et fine corporis*, p. 238.) Voir aussi, *Physiol.*, sect. VI, *De motu locali*, et *Physiologiæ brevis repetitio.*

dans la conscience, il fait entrer des choses les plus dissemblables, le bien et le mal, l'agréable et le désagréable, la configuration générale et les détails de la structure du corps, les odeurs, les saveurs, les sons, que l'intelligence discerne si promptement, sans l'aide du raisonnement, et sans pouvoir s'en faire par la mémoire une représentation exacte, faute d'une figure sous laquelle elles soient recueillies et dépeintes. Enfin, selon Stahl, il y a un bien plus grand nombre de choses qui sont du domaine du λόγος, qu'il appelle aussi *verus intellectus*, que du domaine du λογισμός ou *ratiocinatio*. On voit donc que sous le nom de λόγος Stahl comprend en général toutes les connaissances intuitives, simples, immédiates, où le raisonnement n'entre pour rien, quelle que soit d'ailleurs la nature de leur objet.

Or, c'est précisément parmi ces connaissances du λόγος, dont aucune image ne peut rester dans la mémoire, qu'il place les faits vitaux. Les fonctions de la vie se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques qui sont hors de la sphère de l'imagination et de la claire compréhension; voilà pourquoi elles ne laissent point de traces après elles, quoiqu'elles aient été sues et distinguées par l'âme, au moment où elles se sont accomplies. Ces phénomènes de la vie tombent sous la conscience, mais néanmoins nous échappent, parce qu'en vertu de leur nature même, ils sont hors de la sphère du souvenir et de l'imagination. Quand donc on dit que nous n'avons pas conscience des phénomènes de la vie, on confond un fait de conscience avec un acte de l'ima-

gination et de la mémoire qui ne peut se rapporter qu'à des objets figurés[1]. Ainsi, selon Stahl, l'âme agit non-seulement sur le corps, mais elle en connaît tous les organes et tous les détails, sans qu'il soit nécessaire de supposer, contre les faits, qu'elle s'aperçoit de sa science et de son action[2].

En faveur de cette science inaperçue, Stahl invoque le phénomène, analysé et décrit par Perrault et par Leibniz, sous le nom de pensées confuses ou de perceptions insensibles. Que de choses, du domaine incontesté de la volonté et de la raison, qui cependant échappent à l'âme d'une manière tout à fait aussi absolue que les phénomènes de la vie ! Même dans les actes absolument propres de la raison, l'âme raisonne et compare, pour ainsi dire, à son insu; elle n'a pas conscience de faire telle ou telle opération, loin qu'elle

1. *De differentia organismi*, § 90.

2. Voici comment M. Ravaisson, dans sa remarquable thèse sur l'habitude, interprète et juge la distinction de Stahl : « Dans l'homme, le progrès de l'habitude conduit par une dégradation non interrompue de la volonté à l'instinct. C'est donc une seule force, une seule intelligence qui est dans la vie de l'homme le principe de toutes les fonctions, de toutes les formes de la vie. Seulement avec les conditions de l'espace et du mouvement disparaissent celles de la réflexion et de la mémoire. Les fonctions les plus involontaires de notre vie, celles de la nutrition, ne sont pas des habitudes anciennes transformées en instincts. Non-seulement nous ne voyons pas qu'elles aient jamais dépendu de notre volonté, mais jamais elles n'en ont pu dépendre : elles se composent de mouvements insensibles et d'altérations organiques qui sont hors de la sphère de l'imagination et de l'entendement. Mais l'habitude amène au même point les mouvements volontaires et les transforme en des instincts. La dégradation de la volonté et de la conscience dans la série graduée des fonctions vitales ne doit donc être aussi que le signe de la disparition graduelle des conditions de l'entendement et de la volonté dans l'identité d'une même âme. » (Thèse *sur l'Habitude*, petit in-8°, p. 38. Paris, 1838.)

puisse se souvenir comment elle l'a faite, et quoique ce soit elle cependant, de l'aveu de tous, qui l'ait faite. Qui connaît par la raison comment il pense, loin de pouvoir se souvenir comment il a pensé? Combien rarement l'âme se rend-elle témoignage à elle-même de sa propre pensée?

De même en est-il dans le domaine de notre volonté. Je jette une pierre contre un but, je franchis un fossé, j'émets un certain son musical avec la voix, il faut que je le veuille, il faut que je proportionne l'effort au but. Cependant que savons-nous, ou plutôt que retenons-nous de tout cela? Parmi les actions relatives au corps, et que l'opinion commune attribue à l'âme, combien en est-il dont l'âme ait quelque compréhension et quelque souvenir? Encore une fois, ce qui fait ici défaut, ce n'est pas la conscience elle-même, mais seulement la mémoire et l'imagination[1].

C'est donc, selon Stahl, l'âme seule qui fait tout dans le corps, tantôt avec conscience claire et avec souvenir, tantôt, et le plus souvent, sans conscience ni souvenir, selon le degré d'attention, et surtout, suivant la nature des phénomènes, selon qu'ils sont du ressort du λογισμός ou du λόγος. L'âme, dans ce qui est relatif à la vie animale, se conduit de la même manière que dans les opérations purement intellectuelles et morales, avec cette seule différence que la conscience et le souvenir sont plus fréquents dans les actes de la vie morale, sans toutefois y intervenir toujours, et qu'ils sont, au contraire, plus rares et moins

1. *Physiolog.*: sect. IV, *De motu locali*, vol. I, p. 469.

distincts dans la vie animale, quoiqu'ils n'en soient pas toujours absents.

Les choses susceptibles d'être figurées, c'est-à-dire sensibles, sont-elles, en effet, les seules qui demeurent présentes à notre souvenir? N'avons-nous pas la mémoire des sentiments agréables ou désagréables, du plaisir et de la douleur? Le malade n'analyse-t-il pas ses sensations de la manière la plus exacte et la plus subtile? N'y a-t-il pas une mémoire des odeurs et des saveurs, et surtout une mémoire des sons? On ne saurait, sans doute, le contester; mais on pourrait faire remarquer, en faveur de l'opinion de Stahl, que les sensations ne reviennent à la mémoire qu'associées à quelque objet figuré. Quoi qu'il en soit, il est certain que la mémoire des choses figurées est, en général, plus facile que celle des choses abstraites, ou des choses simples et instantanées, qu'aucune image ne peut représenter. Mais la simplicité des phénomènes, pas plus que l'habitude, ne suffirait à expliquer comment il ne reste rien dans l'âme de toute cette science merveilleuse, qu'on lui suppose, si, en effet, l'âme n'agissait jamais que comme intelligente et libre dans les opérations vitales. Le tort de Stahl, comme celui de Perrault, est de n'avoir pas reconnu dans l'âme, à côté de l'activité pleinement consciente et volontaire, une activité instinctive, sans être absolument inconsciente, antérieure à la volonté et à l'intelligence, indépendante de l'une et de l'autre, par laquelle s'accomplissent les opérations de la vie.

De là encore l'embarras de Stahl pour rendre compte de l'origine et de la fréquence des maladies. Si l'âme

raisonnable veille toujours sur le corps, *active excubias agit*, si elle exécute, en parfaite connaissance de cause et en vue d'une même fin, qui est le bien du corps, toutes les fonctions vitales, pourquoi tant de maladies? Stahl a mis en lumière, mieux que personne avant lui, le côté providentiel de la maladie, l'effort médicateur, l'effort salutaire de l'âme contre des causes malfaisantes, contre des matières pernicieuses qu'il faut rejeter pour le salut du corps[1]. Mais, quel que soit l'optimisme médical de Stahl, il est certain que ces efforts médicateurs tournent trop souvent à mal et que la mort s'ensuit. Il avoue que ce sont des erreurs, des méprises de l'âme qui agit mal, qui dépasse le but, croyant agir sagement, c'est-à-dire comme nature prévoyante et conservatrice. Elle agit mal parce qu'elle se conduit par le λογισμός, là où il faudrait se conduire par le λόγος, parce qu'elle se laisse distraire, troubler, égarer par les passions. Aussi l'âme de l'animal est-elle plus habile à combattre le mal physique que l'âme de l'homme, et y a-t-il moins de maladies dans les bêtes que dans l'homme[2]. Quoi d'étonnant, d'ailleurs, que l'âme se trompe dans le gouvernement de la vie, là où il faut des mouvements conduits avec une si exquise proportion, là où, par l'intermédiaire d'organes corporels, il faut qu'elle agisse contre des matières étrangères, adventices,

1. Morbum esse motum ab ipsa natura materiam perniciosam expugnandi gratia susceptum, ideoque ad conservationem vitæ necessarium. (*Ars sanandi*, etc.) Voir aussi sa théorie de la fièvre, *Pathol. spec.*, sectio IV, *De febre, seu febribus in genere*.

2. Voir la dissertation ; *De frequentia morborum in homine præ brutis*.

inconnues? Comment n'errerait-elle pas quelquefois dans un acte aussi compliqué, tandis que partout, dans la pensée pure, dans la volonté, elle est sujette à l'erreur. D'ailleurs, Stahl, dont toute la doctrine est fortement empreinte d'idées religieuses et mystiques, se rejetait encore, à défaut d'autres arguments, sur le péché originel pour expliquer la fréquence et la gravité des erreurs de l'âme à l'égard du corps.

La thérapeutique de Stahl est en harmonie avec sa doctrine sur le rôle de l'âme dans le corps et dans les maladies, c'est-à-dire qu'elle se réduit à un fort petit nombre de préceptes et de remèdes. Avec quelle vivacité ne fait-il pas la guerre à la pharmacie de son temps et à l'abus des médicaments? L'âme étant force médicatrice, et mieux éclairée que tous les médecins sur la structure du corps et sur toutes les fonctions de la vie, il convient avant tout de la laisser agir. *Natura morborum curatrix*, *naturæ medicus minister*, sont des formules qui reviennent sans cesse dans la pathologie de Stahl. Toutefois, sa méthode n'est pas, il s'en défend[1], une méthode d'expectation pure et simple. Si le médecin doit savoir attendre et ne pas contrarier la nature, il faut aussi qu'au besoin il sache l'aider. Tel est l'enchaînement de ses idées, sur les maladies et sur la thérapeutique, avec son système de l'intervention de l'âme, en tant qu'intelligente et libre, dans toutes les opérations de la vie.

On vient de voir comment, après Perrault, Sthal, en

1. Tel est l'objet de l'ouvrage que nous avons déjà cité sur l'art de guérir, dont voici le titre complet : *Ars sanandi cum expectatione opposita arti curandi nuda expectatione.*

face du mécanisme et du chimisme qui, sous l'influence de Descartes, triomphaient alors en médecine, a renouvelé l'animisme. Non-seulement il l'a renouvelé, mais confirmé et fortifié, soit par la réfutation du mécanisme, soit par les analyses psychologiques qui prouvent que l'âme accomplit bien d'autres phénomènes que ceux dont elle a la conscience claire et réfléchie. Mais, faute d'avoir admis dans cette âme vivifiante une activité purement instinctive, et pour avoir fait partout intervenir, dans l'action de l'âme sur le corps, l'intelligence et la volonté, quoique à des degrés divers, et avec une conscience plus ou moins confuse et effacée, pour n'avoir pas séparé la finalité d'une intelligence, combinant par elle-même les moyens en vue d'une fin, pour n'avoir pas, en un mot, fait la part de l'instinct, il a favorisé ceux qui devaient, de nouveau, tenter de détacher le principe vital de l'âme raisonnable[1].

Cependant, sous l'influence de Leibniz et de Stahl, au dix-huitième siècle, et au dix-neuvième, sous l'influence d'une philosophie de la nature contraire à toute doctrine dualistique, on peut dire que c'est l'animisme ou, pour parler d'une manière plus générale, le principe de l'unité de la forme, qui, jusqu'à nos jours, a régné en Allemagne, où il a été, où il est encore la doctrine de ses plus illustres physiologistes et philosophes, tels que Treviranus,

1. Quelques disciples de Stahl, tels que Junker, Alberti, Nenter, ont poussé jusqu'à ses dernières conséquences l'erreur du maître, et n'ont pas peu contribué à jeter une sorte de ridicule sur sa doctrine. Voir les *Recherches anatomiques* de Bordeu, § 131.

Baer, Burdach, J. Müller, Carus, Crause, Herman, Fichte, etc.[1].

1. Voir le chap. III de l'*Anthropologie* d'Hermann Fichte, in-8°, Leipsick, 1856. L'auteur, un des philosophes les plus distingués de l'Allemagne contemporaine, considère le corps comme le produit, l'expression visible de l'âme, il appelle l'âme le corps intérieur, *inaere leib*, et le corps, *aussere leib*. A la théorie de l'adaptation de l'âme au corps (*anpassungs theorie*), il oppose celle de la génération du corps par l'âme (*gestaltungs hypothese*), il repousse avec vivacité toute hypothèse d'un troisième élément, d'une qualité occulte, sous le nom de force vitale, *lebenskraft*, entre l'âme et le corps, la conformité des tendances de cette force avec la raison étant, suivant lui, une preuve évidente qu'elle appartient à l'âme. Il cite dans ce même chapitre de nombreux philosophes allemands qui attribuent à l'âme la formation du corps, Carus, Crause, Fortlage (*System der Psychologie als empirischen Wissenschaft*, Leipsich, 1855); Perty (*Ueber die Seele*, Bern, 1856). J'ajoute M. Reichlin-Meldegg dont j'ai consulté l'ouvrage (*Psycologie des Menschen mit Einschluss der Somatologie*, 2 vol., 1837). Le corps et l'esprit, dit-il, d'après mon point de vue, sont des manifestations et des développements de l'âme (*Seele*), 1er vol., p. 30.

Parmi les philosophes étrangers, partisans de l'animisme, il faut citer encore Rosmini. L'âme, selon Rosmini, est le principe qui donne la vie au corps. *Sistema filosofico*, n° 126. Nous avons sous les yeux un remarquable traité de psychologie, à l'usage des étudiants du collége d'Yale, dont l'auteur est animiste et en Amérique, où sont parfaitement résumés tous les principaux arguments en faveur de l'animisme : *The human intellect by Noah Porter*, London, 1872, p. 29-40

CHAPITRE XVI

Buffon et Condillac.

État de la question au dix-huitième siècle. — Buffon. — Son erreur au sujet de l'*homo duplex*. — L'homme intérieur composé de deux principes. — Opposition entre la nature et le rôle de ces deux principes. — Ce que devient l'homme sous la prépondérance de l'un ou de l'autre. — Part du principe matériel dans l'homme. Comparaison de l'homme avec les animaux. — Sentiment de Buffon sur la nature des bêtes. — Critique de Condillac. — Défense par Condillac de l'unité de l'homme intérieur. — Contradiction reprochée par Condillac à la doctrine de deux principes au dedans de nous. — Animisme de Charles Bonnet. — Par où il diffère de celui de Stahl et de Perrault. — L'âme douée d'une faculté motrice agissant sans le concours de l'intelligence et de la volonté. — L'animisme fondement de sa palingénésie.

Pour les philosophes du dix-septième siècle, qui presque tous ont subi l'influence du cartésianisme, les fonctions vitales ne sont plus qu'un problème de mécanique, de physique ou de chimie, qui n'intéresse en rien l'âme et ses facultés. Ceux-là seulement qui ont résisté à l'influence de Descartes, tels que Cudworth, Claude Perrault, Stahl et Leibniz, ont cherché en dehors du mécanisme, et dans l'âme elle-même, la cause de la vie.

Quoique réagissant contre la philosophie cartésienne, la philosophie du dix-huitième siècle ne s'est pas en général préoccupée, de cette question de la vie, soit qu'elle en ait perdu la tradition, soit qu'elle ait considéré comme définitivement démontrée par le cartésianisme l'incompatibilité de l'âme pensante avec les fonctions de la vie. Locke, dans son *Essai sur l'entendement humain*, ne parle pas de la vie, mais sans nul doute il l'exclut, puisqu'il considère le sentiment intérieur comme le signe caractéristique des phénomènes de l'âme. De même que Locke, les philosophes écossais s'inquiètent fort peu de la vie. Cependant nous avons à citer quelques philosophes de cette même époque qui, moins exclusifs, ont bien voulu faire dans leurs spéculations une place à vie, et qui se sont prononcés, les uns en faveur de la dualité, les autres en faveur de l'unité.

Parmi les premiers, le plus célèbre est Buffon. Buffon conçoit la nature de l'âme de la même façon que Descartes, c'est-à-dire, avec la pensée pour essence ou pour forme unique : « notre âme, n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante ; cette forme est la pensée[1]. » Si l'âme n'a qu'une forme, la pensée, il y a nécessité de rejeter en dehors de l'âme les fonctions vitales, les passions elles-mêmes, en un mot tout ce qui n'est pas la pensée. C'est ce que fait Buffon, de même que Descartes ; mais, à la différence de Descartes, au lieu de les réduire à un simple mécanisme, il les attribue à un principe distinct de l'âme

1. *Histoire naturelle de l'homme*, De la nature de l'homme.

et du corps[1]. De là l'*homo duplex* que Buffon s'est plu à décrire dans un certain nombre de pages célèbres, mais plus remarquables par l'éloquence et par la pompe du style, que par la précision et par la vérité scientifique[2].

L'homme intérieur, selon Buffon, est réellement double, c'est-à-dire composé de deux principes différents par leur nature, et contraires par leur action : l'un est l'âme, principe spirituel, l'autre, le principe animal et matériel, qui tous deux sont en continuelle opposition l'un avec l'autre. Nous retrouvons ici, sous d'autres noms, les deux âmes, l'une matérielle, l'autre spirituelle de Bacon et de Gassendi. Quel est le rôle de ces deux principes, et quel est le combat qu'ils se livrent l'un à l'autre ? Le premier, dit Buffon, en un style beaucoup trop métaphorique, est une lumière pure qu'accompagnent le calme et la sérénité, une source salutaire dont émanent la science, la raison, la sagesse ; l'autre est une fausse lueur qui ne brille que dans la tempête et dans l'obscurité, un torrent impétueux qui roule et entraîne à sa suite les passions et les erreurs[3].

1. Buffon est très-opposé aux explications mécaniques de la vie : « J'avoue, dit-il, que je pense bien différemment de ces philosophes; il me semble qu'en n'admettant qu'un certain nombre de principes mécaniques ils n'ont pas senti combien ils rétrécissaient la philosophie; et ils n'ont pas vu que pour un phénomène qu'on pourrait y rapporter il y en avait mille qui étaient indépendants. » *Histoire naturelle des animaux*, chap. III. Voir le mémoire de M. Papillon sur *l'esprit leibnizien et l'esprit cartésien au dix-huitième siècle*. Comptes rendus de l'Académie des sciences morales, novembre et décembre, 1871.

2. *Discours sur la nature des animaux*, [illegible] *mo duplex*.

3. Il serait à souhaiter, dit très-bien Roussel, l'auteur du *Système*

Le principe animal se développe le premier; il commence à agir dès que notre corps peut sentir la douleur et le plaisir qui, selon Buffon, sont des sensations matérielles. Le principe spirituel se manifeste plus tard; il se développe et se perfectionne par l'éducation. C'est par la communication des pensées d'autrui que l'enfant devient pensant, sinon il serait stupide ou fantasque, selon le degré d'inaction ou d'inertie de son sens intérieur matériel.

En rentrant en soi-même, chacun peut reconnaître l'existence de ces deux principes. Il y a dans la vie des moments et des jours ou non-seulement leur existence, mais encore leur contrariété d'action se laisse distinctement saisir. « Je veux parler, dit Buffon, de ces temps d'ennui, d'indolence, de dégoût, où nous ne pouvons nous déterminer à rien, où nous ne voulons que ce que nous ne faisons pas; où nous ne faisons que ce que nous ne voulons pas; de cet état ou de cette maladie à laquelle on a donné le nom de vapeur, et qui s'attaque surtout aux hommes oisifs qu'aucun travail ne commande. Si nous nous observons dans cet état, notre moi nous paraîtra divisé en deux personnes, dont la première représente la faculté raisonnable, blâme ce que fait la seconde, mais n'est pas assez forte pour s'y opposer efficacement et la vaincre. Au contraire, cette dernière, formée de toutes

physique et moral de la femme, que ces images brillantes fussent capables de porter à l'esprit autant de lumières qu'elles procurent de plaisir à l'oreille et à l'imagination. Mais quel homme est assez heureux pour pouvoir dire que les passions sont étrangères à son âme? On ne sait que trop que l'âme y a sa bonne part, etc. (*Essai sur la sensibilité.*)

les illusions de nos sens et de l'imagination, mère des passions qui nous maîtrisent, contraint, entraîne, et souvent accable la première. Ainsi notre âme est le triste théâtre d'un combat continuel où nous sommes presque toujours les vaincus[1]. » Voilà bien une vive et fidèle peinture de ce qui se passe trop souvent au dedans de nous. Mais pour expliquer ces luttes et ces déchirements, est-il besoin de dédoubler l'homme en deux personnages aux prises l'un avec l'autre?

Buffon examine ensuite ce que devient l'homme placé sous la domination de l'un ou l'autre de ces deux principes, ou bien ballotté en sens contraire par leurs divisions intestines. Est-ce la faculté raisonnable qui domine, il s'occupe tranquillement de soi-même, de ses amis, de ses affaires. Est-ce le principe animal, il se livre ardemment à sa dissipation, à ses goûts à ses passions. Dans ces deux états il est heureux, parce qu'un seul des deux principes étant en action, nous n'éprouvons aucune opposition intérieure. Buffon semble faire consister le bonheur uniquement dans cette unité d'action. Cependant il ne met pas sur la même ligne le bonheur qui résulte de la prédominance, soit de l'un, soit de l'autre, de ces deux principes. Le bonheur qui dérive de l'unité d'action du principe matériel est un bonheur qui passe, dit-il, comme un songe, un bonheur que suivent le vide et le dégoût.

Les jours les plus malheureux de notre existence sont ceux où ces deux puissances, étant chacune en grand mouvement, se font équilibre l'une à l'autre.

1. C'est l'argument que développe Plutarque dans son *Traité de la vertu morale*.

C'est là, dit Buffon, le point de l'ennui le plus profond, de cet horrible dégoût de soi-même, qui ne nous laisse d'autre désir que celui de cesser d'être. En général, c'est dans l'âge moyen de la vie que les hommes sont le plus sujets à ces luttes intérieures, c'est l'âge des soucis et des déceptions.

C'est parce que la nature de l'homme est composée de deux principes contraires, qu'il a tant de peine à se concilier avec lui-même; de là viennent son inconstance, son irrésolution, ses ennuis. Les animaux, au contraire, dont la nature est simple et purement matérielle, n'ont ni nos regrets, ni nos remords, ni nos espérances, ni nos craintes.

Veut-on se faire une idée exacte de ce qu'est ce principe matériel de notre être, et en même temps de ce que sont les animaux, chez lesquels il existe seul, il faut séparer de nous tout ce qui appartient à l'âme, entendement, esprit, mémoire ; ce qui reste n'est plus, selon Buffon, que la partie matérielle par laquelle nous sommes des animaux. Nous aurons encore des besoins, des sensations, des appétits; nous aurons même des passions, nous aurons toutes les passions aveugles qui ne semblent pas venir de l'âme, principe de la connaissance, mais du principe du sentiment. Voilà, selon Buffon, la part du principe matériel, voilà ce qui est commun entre les hommes et les animaux.

Quoiqu'il attribue à ce principe matériel, âme unique de l'animal, plus de facultés que l'école de Montpellier à son principe vital, Buffon néanmoins ne tombe pas dans l'excès, assez ordinaire aux philosophes empiriques, de rehausser outre mesure la nature animale.

Non-seulement il nie aux bêtes la connaissance proprement dite, mais il semble se rapprocher de l'automatisme de Descartes, en s'efforçant de réduire les merveilles de leurs instincts à des effets purement mécaniques. De là cette spirituelle critique de Condillac, dans son *Traité des animaux* : « il y a trois sentiments sur les bêtes : 1° l'opinion commune, qu'elles pensent et qu'elles sentent ; 2° l'opinion des scolastiques, qu'elles sentent ; 3° des cartésiens, qu'elles sont machines. Or, on dirait que M. de Buffon a imaginé de prendre un peu de chacune, de dire avec tout le monde que les bêtes sentent ; avec les scolastiques, qu'elles ne pensent pas, et, avec les cartésiens, que tout en elles s'opère par des lois purement mécaniques. »

Condillac, dans ce même traité, combat non-seulement les idées de Buffon sur la nature des animaux, mais aussi sur la nature de l'homme. Ces deux âmes, de nature différente, placées au dedans de nous, à côté l'une de l'autre, lui semblent une conception tout à fait chimérique. Comme, malgré son empirisme, Condillac n'a nulle tendance au matérialisme, il repousse la distinction que fait Buffon, de sensations corporelles et de sensations spirituelles : « en vain, je réfléchis sur ce que j'éprouve en moi-même, je ne puis faire avec lui cette différence. Je ne sens pas d'un côté mon corps et, de l'autre, mon âme ; je sens mon âme dans mon corps, toutes mes sensations ne me paraissent que les modifications d'une même substance. D'ailleurs, admettrait-on ces deux espèces de sensations, elles n'auraient aucun rapport ; on ne voit pas comment celles

du corps modifieraient l'âme, et comment celles de l'âme modifieraient le corps. Il y aurait donc dans chaque homme deux moi, deux personnes qui, n'ayant rien de commun dans la manière de sentir, ne sauraient avoir aucune sorte de commerce ensemble, et dont chacune ignorerait absolument ce qui se passerait dans l'autre. »

Nous devons louer Condillac d'avoir défendu l'unité de l'homme intérieur par des raisons, suivant nous, décisives contre cet homme double de Buffon. « L'unité de personne, ajoute-t-il très-bien, suppose nécessairement l'unité de l'être sentant. Elle suppose une seule substance simple, modifiée différemment, à l'occasion des impressions qui se font dans les parties du corps. Un seul moi, formé de deux principes sentants, est une contradiction manifeste; ce ne serait qu'une seule personne dans la supposition, c'en seraient deux dans le vrai. » On ne peut mieux dire que Condillac; la supposition de deux principes sentants dans une seule et même personne est une contradiction manifeste. Quant aux contradictions dont nous sommes le théâtre, Condillac en donne une raison plus simple et plus vraie que l'*homo duplex :* « ne serait-il pas plus naturel d'expliquer nos contradictions en disant que, suivant l'âge et les circonstances, nous contractons plusieurs habitudes, plusieurs passions qui se combattent souvent, dont quelques-unes sont condamnées par notre raison, qui se forme trop tard pour les vaincre toujours sans effort? Voilà du moins ce que je vois quand je rentre en moi-même. »

Condillac a donc raison contre l'*homo duplex* de

Buffon. On peut dire qu'il y a deux hommes en nous au sens figuré; on ne peut le dire au sens propre. La maxime de Gassendi, *nihil sibi potest adversari*, dont déjà nous avons apprécié la valeur, voilà au fond le grand argument de Buffon en faveur de la dualité des principes. Mais, pour expliquer ces luttes intestines, dont il nous fait une si exacte et si forte peinture, il n'est nul besoin d'imaginer deux personnages réels, acharnés l'un contre l'autre, et se faisant continuellement la guerre. N'est-il pas plus naturel, comme le dit Condillac, de ne voir dans ces contradictions que la diversité des passions, des motifs, des fins qui sollicitent en même temps, et en sens contraire, notre intelligence et notre volonté? Si les animaux ne sont pas sujets aux mêmes luttes, ce n'est pas parce qu'ils n'ont qu'une âme, tandis que nous en avons deux, mais parce que cette âme unique n'est pas assaillie par autant de passions, parce qu'elle n'a pas la faculté de se déterminer suivant des motifs si divers et si opposés.

Charles Bonnet, comme Condillac, a pris parti pour l'unité de la forme. Son animisme se rattache à celui de Leibniz par un certain nombre de vues communes sur la suite, sur le développement des êtres et sur la préexistence des âmes.

Dans l'*Essai de psychologie*[1], il traite d'abord de l'état de l'âme après la conception, de l'état de l'âme à la naissance, de l'état de l'âme après la naissance. Aussitôt après la conception, l'âme, selon Bonnet, commence à éprouver des sensations extrêmement fai-

1. C'est le premier ouvrage de Charles Bonnet, in-8°. Londres, 1755.

bles et confuses, qui ne l'instruisent de rien, qui ne sont ni agréables ni désagréables, et ne lui donnent aucune velléité. Telle est à l'origine l'âme qui doit un jour, par divers degrés, s'élever jusqu'à l'intelligence, sans cesser de présider à tous les mouvements qui constituent les fonctions de la vie. Mais elle n'y préside qu'en vertu d'une activité instinctive, d'une loi secrète, et non en tant qu'intelligente et libre. Bonnet admet, en effet, dans l'âme, deux facultés, ou plutôt deux ordres de facultés, la faculté de sentir ou de connaître, et la faculté de mouvoir qu'il distingue de la faculté de vouloir. On peut mouvoir, mais non vouloir, sans connaître. D'un autre côté, si la faculté de vouloir suppose toujours la faculté de connaître, elle ne suppose pas toujours celle de mouvoir ; on peut vouloir des choses auxquelles ne s'étend pas la sphère de notre activité[1]. Voici maintenant quel rôle et quel mode d'action il donne à cette faculté : « ne peut-on avancer que la force motrice n'a été soumise à la direction de la volonté que jusqu'à un certain point, et relativement à un certain nombre de mouvements? La force motrice ne peut-elle déployer une activité sur certaines parties, en vertu d'une loi secrète qui la rend indépendante de toute volonté et de tout sentiment? C'est ainsi que les âmes présideraient aux mouvements admirables de la digestion, de la circulation, des sécrétions, etc., comme un enfant préside aux merveilles que produit le métier que

1. *Essai de psychologie*, chap. XLI. L'abbé de Lignac, partisan des causes occasionnelles, nie cette force motrice que Bonnet attribue à l'âme. (*Témoignage du sens intime*, IIe part., chap. V.)

sa main ignorante fait mouvoir. » Ainsi Bonnet, comme Perrault et Stahl, fait de la vie une puissance inférieure de l'âme raisonnable, mais une puissance qui agit sans conscience, instinctivement et par une loi secrète.

Il est vrai que l'*Essai de psychologie*, que nous venons de citer, est le premier ouvrage de Bonnet; mais dans tous ses autres ouvrages, nous ne voyons rien qui démente cet animisme ou, pour mieux dire, nous ne voyons rien qui ne le suppose. L'animisme est au fond des idées que Bonnet a développées, dans sa *Palingénésie*, sur la préexistence des germes, sur les transformations et sur l'état futur des animaux. On sait en effet que, s'inspirant de Leibniz, il croit à une élévation graduelle, à une promotion successive et universelle, non-seulement de l'homme, à partir de cette vie, mais de tous les êtres organisés, sans exception. La plante, selon Bonnet, a une âme en vertu de laquelle, par des organes nouveaux, contenus en germe dans son être actuel, elle pourra s'élever un jour jusqu'à l'animalité. « Quant à l'animal, pourquoi, dit-il, ne pas croire que Dieu, dans sa bonté, l'ait appelé à un perfectionnement réservé à l'état futur du globe? L'humanité perfectionnée et transfigurée, transportée dans une autre planète, laissera peut-être un jour la première place sur cette terre aux animaux supérieurs qui, à leur tour, pourront s'élever jusqu'à la connaissance de la source de la vie. Ainsi y aura t-il un progrès continuel de toutes les espèces vers une perfection suprême. » Toutes ces transformations ne supposent-elles pas que c'est la

même âme qui, à partir du plus humble degré, s'élève jusqu'au plus haut ?

Assurément nous n'avons pas l'intention de lier l'animisme à de semblables conjectures ; si nous les rapportons, c'est uniquement pour montrer que l'animisme a toujours été la doctrine de Charles Bonnet, et que Maine de Biran, sauf la différence que j'ai indiquée, a eu raison de dire : « qu'on trouve, dans la psychologie de Bonnet, toutes les idées de Stahl, relativement à l'empire universel que la même âme exerce sur les fonctions vitales[1]. »

Nous ne ferions pas place, dans cette histoire, aux rêveries de Bernardin de Saint-Pierre sur les harmonies de la nature, si nous ne craignions de nous attirer le reproche de dissimuler systématiquement les partisans de la pluralité des âmes, d'autant que Bernardin de Saint-Pierre ne compte pas moins de cinq âmes dans la nature humaine. Depuis le ver de terre jusqu'à Newton, il découvre dans la nature cinq genres d'âmes, l'âme élémentaire, l'âme végétale, l'âme animale, l'âme intelligente, l'âme céleste, qui toutes se réunissent dans l'homme.

L'âme élémentaire des animaux est ce premier principe de leur existence, qui leur est commun avec tous les corps, à savoir l'attraction. Cette âme ne

1. *Rapports du physique et du moral.* M. Lemoine avait contesté d'abord, dans sa thèse sur Charles Bonnet, cette assertion de Maine de Biran. Mais, plus tard, dans son mémoire sur Stahl, il en reconnaît la vérité, tout en traitant beaucoup trop dédaigneusement Bonnet, de même que Perrault : « Ce n'est pas, dit-il, l'adhésion de quelques philosophes rêveurs comme Charles Bonnet, qui a donné à ce système de la force et de la vie. » *Comptes rendus de l'Académie des sciences morales*, juillet et août 1858, p. 254.

paraît pas être autre chose que le feu solaire. L'âme végétale a sous ses ordres l'âme élémentaire avec toutes ses facultés mécaniques; elle organise le corps, elle a dans son domaine les formes organiques, les amours, les générations. Puis vient l'âme animale, qui a le sentiment de son existence et de celle du corps, qui est susceptible de plaisir et de douleur, tandis que les deux précédentes sont comme des aimants insensibles. Du ressort de l'âme animale sont les instincts et les passions. La quatrième est l'âme intelligente qui gouverne l'âme animale; douée de l'imagination, du jugement et de la mémoire, elle réside dans le cerveau, tandis que l'âme animale réside dans le cœur.

Au-dessus de ces quatre âmes, communes à l'homme et à l'animal, s'élève l'âme céleste qui est le propre de l'homme. Par elle nous avons le sentiment de l'existence de Dieu et de l'infini, le sentiment de la vertu, de la gloire et de l'immortalité. Je supprime les conjectures de Bernardin de Saint-Pierre sur les destinées de chacune de ces âmes, depuis les âmes élémentaires, qu'il fait passer d'un élément à l'autre, jusqu'aux plus parfaites des âmes célestes qu'il renvoie au soleil, d'où émane, dit-il, tout ce qu'il y a de plus beau sur la terre.

Il semble que l'accord entre toutes ces âmes, doive être difficile au sein d'un même individu. Mais, selon Bernardin de Saint-Pierre, on peut aussi bien concevoir plusieurs âmes, enfermées dans la peau d'un même animal, que plusieurs végétaux sous l'écorce d'un même végétal, ou plusieurs couleurs dans un

même rayon de lumière. Dira-t-on que des âmes si différentes ne sauraient agir de concert dans la même action; mais c'est précisément le défaut d'accord, que souvent on y remarque, d'où on peut conclure leur pluralité et leur différence. Toutes ces âmes agissent tantôt ensemble, tantôt séparément; rien ne prouve mieux qu'elles sont distinctes les unes des autres[1].

Ces cinq âmes de Bernardin de Saint-Pierre ne nous paraissent pas mériter une critique sérieuse, qu'il faut réserver pour le double dynamisme de Barthez, de Maine de Biran et de Jouffroy.

1. *Harmonies de la nature*, liv. V.

CHAPITRE XVII

École de Montpellier.

Barthez et l'école de Montpellier. — Antécédents de l'école de Montpellier. — Influence de Stahl. — Sauvages et ses successeurs. — Comment ils prétendent corriger le système de Stahl. — Divorce de l'animisme et du vitalisme. — Divers adversaires combattus par Barthez. — Principe vital cause unique des phénomènes de la vie. — Scepticisme affecté de Barthez sur la nature de ce principe. — Arguments de Barthez en faveur de la séparation de l'âme et du principe vital. — Les actions du principe vital dépourvues du sentiment intérieur qui caractérise les phénomènes de l'âme. — Invariabilité des opérations du principe vital, opposée à la variété des actions de l'âme intelligente et libre. — Erreurs du principe vital indignes de l'âme raisonnable, dans la direction du corps. — Incompatibilité, avec la simplicité de l'âme, du nombre infini de volontés particulières exigées par les mouvements des organes. — Contradictions dont l'homme est le théâtre. — Probabilités en faveur de l'existence substantielle du principe vital. — Destinées du principe vital après la mort. — Tendance actuelle de l'école de Montpellier.

Depuis la fin du dix-huitième siècle jusqu'à nos jours, la doctrine, plus ou moins déguisée, de deux âmes, l'une pour la pensée, l'autre pour la vie, a été principalement en honneur dans l'école de Montpellier. De là les éloges qu'ont prodigués à cette école, et que lui prodiguent encore, un certain nombre de philosophes spiritualistes qui croient voir en elle un précieux auxiliaire contre d'autres écoles de physiologie et de mé-

decine, moins favorables à la psychologie et au spiritualisme.

Pour trouver les origines de la doctrine actuelle de Montpellier, il n'est pas besoin de remonter jusqu'à Hippocrate, mais seulement jusqu'à Stahl et à la réaction qui eut lieu, au commencement du dix-huitième siècle, contre les systèmes iatromécaniques et chimiques. Nulle part ailleurs, en France, l'influence du stahlianisme n'a été plus grande qu'à Montpellier. Ce n'est qu'à Montpellier que le stahlianisme, dit Fr. Bérard, a fleuri en France, au dix-huitième siècle [1]. Là, en effet, se rencontre une suite de médecins distingués qui tous se sont inspirés de Stahl, dont ils admiraient le génie, dont ils mettaient le nom immédiatement après celui d'Hippocrate. Les premiers maîtres de Montpellier, dit M. Peisse, furent des stahliens, ou du moins des semi-stahliens, qui se signalèrent par leur opposition systématique à ces mêmes doctrines que Stahl avait combattues, auxquelles il faut ajouter le solidisme de Haller, qui lui-même leur parut entaché de mécanisme [2].

Sauvages, un des plus illustres professeurs de cette école, attaqua, en 1737, un des premiers, le mécanisme parvenu au plus haut degré de la vogue et de l'empire par le génie de Boerhaave, et qui avait pénétré à Montpellier avec le cartésianisme [3]. Il rapportait tous les mouvements de la machine animée à des affections obscures de l'âme et il croyait qu'avec

1. *Doctrine médicale de Montpellier*, in-8°, 1819.
2. *La Médecine et les Médecins*. Paris, 1857, t. I, p. 282.
3. *Les Médecins au temps de Molière*, thèse par Raynaud, p. 242.

l'âme seule on peut rendre compte de l'énergie, de l'harmonie et des lois des phénomènes vitaux. Parmi les professeurs stahliens de Montpellier, après Sauvages, nous citerons encore Grimaud[1] et Roussel. Toutefois, nous n'ignorons pas que les partisans déclarés de Stahl ont toujours été en petite minorité au sein de l'école de Montpellier et que, aussitôt après Sauvages, des protestations s'élevèrent contre l'attribution à l'âme pensante des opérations de la vie. Au lieu de modifier le système de Stahl, en rapportant ces opérations à une activité de l'âme purement instinctive, on eut recours à l'hypothèse d'un principe distinct, uni avec elle, quoique ne jouissant pas des mêmes attributs. Voici un passage de Desèze, cité par Fr. Bérard, qui marque parfaitement les différences et les rapports de la doctrine de Stahl et du vitalisme de Montpellier : « la théorie de Stahl est simple et étendue, elle joint à la fécondité des détails l'unité du principe ; si elle n'a pas séduit tous les esprits, c'est qu'ils ont été rebutés par le style barbare de son auteur ; elle a eu pourtant pour partisans des hommes célèbres qui l'ont exposée dans un jour plus favorable. Les difficultés qu'on a faites ne tombent que sur le premier mobile que Stahl a choisi ; mais plus on méditera le fond de cette doctrine, plus on en sentira la vérité. Ainsi, en admettant un autre

1. Il faut partir d'un fait d'une évidence frappante, c'est que la raison d'individualité d'un animal ne peut être que dans l'unité et la simplicité du principe qui l'anime et qui règle ses mouvements, puisqu'en admettant deux principes, ces deux principes différents ne peuvent avoir entre eux aucun moyen d'union. » (Grimaud, *Physiologie*, t. I[er], p. 409.

principe que l'âme pour diriger toutes nos fonctions, principe intimement uni avec elle, mais qui ne jouit pourtant pas des mêmes attributs, on résout une partie des objections qui combattent le stahlianisme [1]. »

Voilà comment, en changeant le principe de Stahl, l'école de Montpellier continua à s'inspirer de sa doctrine ; on y travailla à maintenir toutes les conséquences du principe, sans admettre le principe lui-même. Rien de plus évident que ces origines stahliennes de Montpellier, quoiqu'il y soit aujourd'hui de mode de maltraiter Stahl et l'animisme. La doctrine de Barthez, dit M. Peisse, fut le dernier et le plus remarquable effort pour opérer le divorce désiré entre l'animisme et le vitalisme [2].

Nous allons exposer, d'après Barthez lui-même, ce divorce, fâcheux suivant nous, d'où est sortie la doctrine philosophique de Montpellier. L'ouvrage où Barthez a développé les idées qui ont formé le symbole médical et philosophique de l'école tout entière, est intitulé : *Nouveaux Éléments de la science de l'homme* [3]. Ce titre est un peu emphatique et disproportionné à l'objet et au but de l'ouvrage, suivant une juste critique de Maine de Biran. Dans cette exposition, nous nous aiderons de l'excellente analyse qui en a été faite

1. Desèze, *Recherches physiologiques et philosophiques sur la sensibilité ou la vie animale.* Paris, 1786, p. 59.

2. *La Médecine et les Médecins. Philosophie médicale. Montpellier*, vol. Ier, p. 283.

3. La première édition est de 1778, Montpellier. Une deuxième a été publiée par Barthez lui-même en 1806. Une troisième vient d'être publiée par un descendant de l'illustre chancelier de la Faculté de Montpellier, par le docteur E. Barthez.

par le meilleur et le plus célèbre de ses disciples, par M. Lordat[1].

Quand Barthez monta dans cette chaire de Montpellier, sur laquelle il devait jeter un si grand éclat, il trouva la médecine partagée entre plusieurs doctrines qu'il fallut combattre pour établir la sienne. D'abord, en s'inspirant et en s'aidant de Stahl, il attaque les mécaniciens. Après les mécaniciens, il attaque les doctrines de Haller et de Bordeu qui ont, pour caractère commun, de diviser, de fragmenter les opérations vitales, de les localiser, d'en faire de simples modalités de chaque partie du corps, sans les rapporter à un principe commun. D'accord avec eux pour reconnaître que la mécanique toute seule ne peut rendre compte du mouvement vital d'aucun organe, il soutient contre eux la nécessité de ramener tous ces mouvements à un principe unique. En effet, selon Barthez, les actes attribués à ces forces diverses, ne sont ni isolés, ni indépendants, ni enchaînés les uns aux autres d'une manière nécessaire ; mais ils sont réglés, dirigés, disposés vers un même but, et suivant des besoins qui naissent et qui changent à tout moment. Ces actes dépendent donc d'une cause essentiellement une. L'unité, l'individualité du système physiologique, voilà, selon M. Lordat, le premier dogme de Barthez. « Le véritable service, dit M. Flourens, rendu par Barthez aux physiologistes, a été de leur rappeler l'unité, la grande unité du principe vital[2]. »

1. *Exposition de la doctrine médicale de Barthez.* Montpellier, 1818.

2. *Vie et intelligence*, IIe part., p. 211.

Cette cause unique Barthez l'appelle principe vital. « Le sujet principal de nos recherches, dit-il, doit être la connaissance des déterminations ou des lois du principe de vie dont il est animé. Je regarde ce principe de vie comme la cause expérimentale la plus générale, ou de l'ordre le plus élevé, que nous présentent les phénomènes de la santé ou de la maladie..... J'appelle principe vital, la cause qui produit tous les phénomènes de la vie dans le corps de l'homme[1]. »

Il s'agit de savoir quelle est, selon Barthez, la nature de ce principe vital. Est-il spirituel, est-il matériel, ou même a-t-il véritablement une existence substantielle? Ce sont des questions sur lesquelles le titre même du chapitre où il les traite : *Considérations sceptiques sur la nature du principe vital de l'homme*, ne nous promet pas de grandes lumières. En effet, Barthez affecte de ne pas se prononcer, sous prétexte que la question est de nulle importance pour la vérité de son système, et que nous sommes condamnés à une ignorance absolue sur la nature des causes, soit en général, soit en particulier.

Quelle que soit, d'ailleurs, l'idée que l'on se fasse de la nature de ce principe, il prétend que la vérité de son système, c'est-à-dire des lois établies par l'observation, demeure toujours la même. Au nom de la vraie méthode expérimentale, telle qu'en général l'entendait et la pratiquait la philosophie sensualiste du dix-huitième siècle, il prescrit de s'abstenir de toute hypothèse et de s'enfermer dans un scepticisme invin-

1. Discours préliminaire.

cible sur l'essence de ce principe de la vie. La question est, suivant lui, du domaine de l'ontologie pour laquelle il professe la plus grande indifférence. Ainsi le principe vital est comme un x qu'on ne peut déterminer, ce qui n'importe en rien, selon Barthez, pourvu que par son aide on rende compte des phénomènes [1].

Croire à l'existence d'un principe de vie, distinct à la fois de l'âme et des organes, s'interdire, d'une manière absolue, comme le veut Barthez, toute hypothèse sur sa nature, c'est vouloir nous contraindre à nous tenir sur une pointe aiguë où l'équilibre est difficile à garder. Aussi ce scepticisme paraît-il plutôt affecté que sincère ; c'est un scepticisme commode, qui dispense Barthez de s'expliquer sur un certain nombre de difficultés, et qui lui permet de vivre en paix avec des adversaires plus disposés à nier toute espèce d'âme qu'à en admettre une de trop dans l'homme. D'après M. Lordat, Barthez, en dehors de son ouvrage, ne cachait nullement sa prédilection pour l'hypothèse d'une nature substantielle vivante. Mais il suffit de consulter Barthez lui-même, pour n'avoir aucun doute sur ce point. En effet, à chaque instant, il lui arrive de trahir sa véritable pensée, soit qu'il personnifie le principe vital, soit qu'il lui

1. Dans la note 2 du vol. Ier de l'édition de 1806, il signale comme conforme à sa doctrine le passage suivant d'un ouvrage de physiologie publié en 1800 : « la chose qui se trouve dans les êtres vivants et qui ne se trouve pas dans les morts, nous l'appellerons âme, archée, principe vital, x, y, z, comme les quantités inconnues des géomètres. » Ailleurs il dit : « il ne m'importe qu'on attribue ou qu'on refuse une existence particulière et propre à cet être que j'appelle principe vital. »

attribue des fonctions et des actes qui supposent nécessairement l'existence d'un être très-réel. A la fin même de l'ouvrage, il énuméra de nouveau, avec une prédilection fort peu dissimulée, les probabilités en faveur de l'existence substantielle du principe vital. Voici dès à présent un des passages où on voit le mieux, à ce qu'il nous semble, ce qu'il faut penser de son scepticisme sur la nature du principe vital : « quand même on voudrait supposer (quoique sans preuves), que dans des cas rares, les opérations du principe de la vie indiquent quelque degré de prévoyance et de liberté, il faudrait absolument reconnaître que ces facultés, supposées dans le principe vital, y sont à des degrés infiniment au-dessous des facultés analogues de l'âme raisonnable[1]. » Conçoit-on ce prétendu signe algébrique avec des facultés qui témoignent un certain degré d'intelligence et de liberté ?

Cependant, malgré cette réserve apparente ou réelle, Barthez n'hésite pas à affirmer que le principe vital n'est pas une faculté de l'âme raisonnable. Ici se place sa polémique contre Stahl et l'animisme. Il est impossible, selon Barthez, que le principe vital soit une faculté de l'âme ; pour peu que l'on adopte les idées reçues sur la nature de l'âme, il faut le concevoir avec des idées non moins distinctes de celles qu'on a de l'esprit que de celles qu'on a du corps. L'âme a pour essence la pensée, voilà l'idée reçue à laquelle Barthez fait allusion, et sur laquelle il appuie ses

1. La parenthèse ne se trouve pas dans la première édition.

principaux arguments en faveur de la séparation du principe vital. L'âme en effet, dit-il, quand le principe vital agit, n'a pas ce sentiment intérieur qui, selon Locke, est la caractéristique nécessaire de ses opérations. Les animistes, il est vrai, répondent que c'est l'effet de l'habitude. Mais, selon Barthez, quand c'est l'habitude qui nous ôte la perception réfléchie de certains mouvements, on peut toujours se donner de nouveau cette perception en les répétant ou les modifiant. Ainsi Gabriel Lamy, que cite Barthez, objecte à Perrault qu'on peut rapprendre aisément les règles d'une langue oubliée, tandis que l'âme ne peut jamais connaître, même en s'y appliquant, ces ressorts des organes qui ne lui échappent, à ce qu'on prétend, que par le seul effet de l'habitude. On ne voit pas que la volonté, par suite d'une limitation constante et salutaire de l'empire de l'âme sur le corps, puisse suspendre et changer à son gré le mouvement du cœur et des artères. Telles sont les principales objections de Barthez contre l'animisme, objections reproduites par la plupart des philosophes spiritualistes contemporains, et dont nous ferons bientôt l'objet d'une discussion approfondie.

En outre, tous les faits sur lesquels les animistes s'appuient, s'expliquent plus facilement et plus rigoureusement, selon Barthez, par une influence réciproque, que par l'identité du principe de vie et de l'âme pensante. Les déterminations du principe vital ne varient pas; elles sont les mêmes dans tous les hommes, tandis que tout ce qui provient de l'âme, supposée libre, varie plus ou moins d'individu à individu. En

accordant aux animistes que les opérations de la vie, en quelques cas rares, présentent certaines marques de prévoyance et d'intelligence, combien ces facultés ne sont-elles pas inférieures à celles de l'âme pensante! Obligés de reconnaître les maux que produit dans les maladies le principe de la vie, malgré toute la prévoyance dont ils le supposent doué, les stahliens les ont attribués à des erreurs de l'âme. Mais ces erreurs sont perpétuelles; il n'y a presque point de maladies où les forces du corps soient combinées et dirigées de la façon la plus avantageuse pour le rétablissement de la santé, si ce n'est en quelques légères indispositions que la nature guérit toute seule. Combien toutes ces erreurs sont peu dignes de la prévoyance d'une âme raisonnable!

Voici une autre objection de Barthez: l'âme est un être simple; or, comment concilier cette simplicité avec la multiplicité immense de mouvements et de sentiments qui existent dans l'homme à chaque instant de notre existence? Si l'âme produisait tous les mouvements des organes qui concourent à la vie, il faudrait quelle ressentît et effectuât, à chaque instant, un nombre infini de volontés particulières. Enfin, contre l'unité du principe vital et de l'âme raisonnable, il fait valoir les contradictions dont l'homme est le théâtre, argument que déjà nous avons rencontré dans Gassendi et dans Buffon. Ainsi donc, selon Barthez, il est essentiel de distinguer le principe vital de l'homme d'avec son âme pensante.

Mais le principe vital étant distinct de l'âme, il s'agit de savoir s'il existe par lui-même, s'il est une

substance à part, ou bien une modalité de l'homme vivant, un mode inhérent au corps humain auquel il donne la vie. C'est là, d'après Barthez, comme nous l'avons déjà vu, une question douteuse sur laquelle on ne peut avoir que des probabilités, en un sens ou en un autre. Toutefois, il estime que la discussion n'en est pas sans intérêt, afin de faire voir dans leur vrai jour les opérations du principe vital et de montrer comme possible ce qu'on ne soupçonne même pas, dit-il, dans les théories les plus généralement reçues. Les théories auxquelles Barthez fait ici allusion, sont celles de Haller et de Bordeu, et ce qu'il veut montrer comme possible, à l'encontre de ces théories, c'est l'existence substantielle du principe vital. Il laisse suffisamment percer sa prédilection pour cette opinion par la façon dont il expose les probabilités « fort négligées jusqu'ici, par lesquelles on peut rendre fort vraisemblable le sentiment de ceux qui croient que le principe vital a une existence distincte de l'âme. » Quant aux probabilités en faveur de l'opinion contraire, qui fait du principe vital une simple modalité de la matière, il les laisse de côté, sous prétexte que cette opinion est plus rapprochée de la manière de voir ordinaire.

Voici donc, selon lui, les probabilités en faveur d'une existence substantielle du principe vital. Le principe vital dans les animaux peut être détruit, sans aucune altération sensible dans l'intégrité et dans les conditions physiques des organes, et réciproquement il survit à des lésions très-considérables des organes les plus essentiels, comme du cœur et du cerveau.

Dans les états violents de danger et d'irritation, le principe vital imprime au corps des mouvements anatomiques, contraires à ceux qui se font dans l'état naturel, et qu'aucun dérangement correspondant dans la disposition mécanique des organes ne peut expliquer. Ces mouvements sont contraires, remarque en outre Barthez, à ceux que l'âme prévoyante, si elle en était l'auteur, devrait exciter; telles sont, par exemple, ces contractions violentes qui causent la terreur et qui empêchent de fuir.

Entre le principe vital et le corps il y a une sorte d'harmonie préétablie en vertu de laquelle, dans les diverses espèces d'animaux, ce principe, par une sorte d'anticipation instinctive, essaye des mouvements relatifs à des organes qui n'existent pas encore, ou dont la formation est encore imparfaite. Ainsi un jeune taureau, suivant la remarque de Lucrèce, cherche à frapper avec des cornes dont son front n'est pas encore armé; ainsi chaque animal, à la naissance de ses appétits, est dirigé par son principe de vie de manière à en rechercher les objets, et à les choisir lorsqu'ils se présentent. On peut regarder comme aussi étrangères à l'organisation du corps qu'à la prévoyance de l'âme certaines opérations de l'instinct. Voici encore deux derniers arguments en faveur de la distinction du principe de vie d'avec les organes: tandis que les organes ne se fortifient que par degrés, le principe de la vie est parfait dans les fonctions qu'il exerce dès les premiers temps de leur formation; enfin on voit ressusciter divers insectes et autres animaux, par l'humectation ou la chaleur,

après une longue interruption des apparences de la vie.

Remarquons que ces arguments n'ont de valeur que contre l'intervention de l'âme, en tant qu'intelligente et libre, ou bien contre l'organicisme, mais qu'ils ne prouvent absolument rien contre l'attribution à l'âme de la puissance vivifiante. Ce qui achève de mettre au jour la vraie pensée de Barthez sur la substantialité du principe vital, c'est un dernier chapitre dans lequel il s'enquiert des destinées du principe vital après la mort, recherche assurément tout à fait hors de propos, s'il ne lui donnait pas une existence à part. Si ce principe n'est qu'une faculté unie au corps vivant, il est certain, dit Barthez, qu'il périt avec le corps; s'il est au contraire un être distinct de l'âme et du corps, il peut périr lors de l'extinction de ses forces dans le corps qu'il anime, mais il peut aussi passer dans d'autres corps humains et les vivifier par une véritable métempsycose. Enfin, en supposant qu'il soit dérivé d'un principe que Dieu a créé pour animer les mondes, il peut, à la mort, se rejoindre à ce principe universel.

C'est donc bien une seconde âme, quelque soin qu'il prenne pour le dissimuler, à laquelle Barthez veut assurer une existence indépendante au sein de l'homme, une seconde âme dont les destinées sont un problème qui vient s'ajouter, dans son esprit, à celui des destinées de l'âme raisonnable. « C'est, dit M. Peisse, une sorte de démembrement de l'âme stahlienne ; il l'a coupée en deux et a ensuite adjugé à chacune de ces moitiés une partie des attributions

et des pouvoirs qu'elle cumulait primitivement[1]. » Peu importe, d'ailleurs, selon Barthez, qu'on donne au principe vital les noms d'âme, d'archée, de nature, etc., mais ce qui est absolument essentiel, c'est qu'on ne rapporte jamais les déterminations de ce principe à des affections dérivées des facultés de prévoyance ou autres qu'on attribue à cette âme, ni à des passions qu'on prête à cet archée[2].

Relevons en terminant une singulière erreur historique de Barthez au sujet des antécédents de cette doctrine et des autorités qu'elle peut invoquer en sa faveur : « on peut assurer, dit-il, que l'opinion qui fait du principe vital de l'homme une troisième partie de la nature humaine a été admise par le plus grand nombre des sectes de philosophes et de médecins, quoique le défaut d'érudition, qui est si général en ce siècle, fasse croire communément que cette opinion a été introduite par Van Helmont[3].

Est-ce sur la foi de Barthez, que ses successeurs de Montpellier se sont si facilement imaginé qu'ils avaient en leur faveur tout le passé de la médecine et de la philosophie ? Dans tous les cas nous avons déjà suffisamment démontré que le contraire est le vrai.

Cette doctrine d'un principe vital séparé, avec des nuances diverses, règne encore à Montpellier. Il était difficile de s'en tenir rigoureusement aux considérations sceptiques de Barthez sur la nature du principe

1. *La Médecine et les Médecins,* t. I, p. 283. *Philosophie médicale de Montpellier.*
2. Vol. I, chap. III.
3. *Ibid.*, chap. I.

vital; il n'était pas moins difficile de maintenir ce principe à égale distance et en un parfait équilibre entre l'âme et le corps. De là, parmi ses disciples, des affirmations diverses, plus ou moins nettes, sur l'existence substantielle, sur la matérialité ou la spiritualité du principe vital. Chez les uns, comme chez Grimaud, le principe vital incline davantage à se confondre avec l'âme, et chez les autres, comme chez Dumas et Fr. Bérard, il tend à redevenir une simple modalité des organes. Mais la tendance actuelle de l'école, représentée par M. Lordat, a été plutôt d'exagérer que d'atténuer cette séparation de l'âme et du principe vital. On peut dire que, dans cette dichotomie de l'homme intérieur, M. Lordat et ses collègues ou ses diciples, ont été en général plus loin que Barthez lui-même. Chez eux, plus manifestement encore, le principe vital est bien une seconde âme, inférieure à la première par les attributs, mais non par la réalité, par l'individualité substantielle, quoique parfois, pour échapper à certaines objections trop pressantes, ils affectent eux aussi de se réfugier dans le scepticisme de Barthez[1].

Un autre point par où ils diffèrent de Barthez, c'est leur emportement contre la doctrine stahlienne et contre l'animisme, qu'à chaque page ils qualifient

1. « Au reste, dit M. Lordat, en professant un scepticisme absolu sur la nature du principe vital, Barthez a senti que cet état d'époque était un état violent et que beaucoup d'hommes manquent de la force d'esprit nécessaire pour garder un pareil équilibre. » *Doctrine médicale de Barthès*. Paris, 1818, 1 vol. in-8, p. 136. M. Figuier, dans son ouvrage sur le *Lendemain de la mort*, qui semble plutôt un jeu d'esprit qu'une œuvre philosophique, s'appuie sur la doctrine de Montpellier, comme pouvant seule rendre compte de la vraie nature de l'homme.

d'absurdité, de pauvreté, de rhapsodie, ou bien encore de révoltant et dangereux monothélisme, oubliant que c'est de Stahl qu'en réalité ils descendent, que c'est de lui qu'ils tiennent tout ce qu'il y a de meilleur, sinon tout ce qu'il y a de bon dans leur doctrine.

CHAPITRE XVIII

Maine de Biran.

Duodynamisme dans la philosophie spiritualiste française du dix-neuvième siècle. — Maine de Biran. — L'activité restituée à l'âme sans l'énergie vitale. — Ce qu'il blâme et ce qu'il loue dans Stahl et dans Barthez. — Les deux vies distinguées par Maine de Biran. — Détermination du caractère propre des phénomènes intellectuels. — Ce qu'il retranche de l'âme humaine. — Ce qu'il entend par vie animale. — Du point de division entre l'animalité et l'humanité. — Définition de l'existence sensitive. — Sensation sans conscience. — Dilemme opposé à ceux qui nient les sensations sans conscience. — Ligne de démarcation entre la psychologie et la physiologie. — Sensibilité et imagination rejetées hors de l'âme pensante. — Incertitude sur la nature du principe auquel Maine de Biran attribue ce qu'il ôte à l'âme. — A-t-il fait de ce principe un être à part ou un mode du corps ?

Des médecins revenons aux philosophes et, du dix-huitième siècle, passons au dix-neuvième. La philosophie spiritualiste contemporaine, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, semblait, il y a quelques années, s'être ralliée au duodynamisme de Barthez; elle donnait la main à l'école de Montpellier, elle repoussait en général l'animisme comme une doctrine vieillie et discréditée, justement suspecte au regard de la spiritualité et de l'immortalité.

La plupart, d'ailleurs, acceptaient, sans les discuter, les conclusions de Maine de Biran ou de Jouffroy, comme s'il s'agissait d'une chose définitivement jugée. Aujourd'hui le duodynanisme a perdu de son crédit.

De même que Leibniz, Maine de Biran adresse à la définition cartésienne de l'âme le reproche de supprimer la puissance causatrice. Nul en France n'a mieux mis en lumière cette vérité essentielle, que l'âme ne nous est connue par la conscience que comme cause et que cette cause, à la différence de toutes les autres causes de la nature, tombe directement sous notre observation. Il semble qu'en restituant la force à l'âme, Maine de Biran aurait dû, comme Leibniz, lui restituer en même temps, par une conéquence naturelle, les fonctious vitales dont Descartes l'avait dépouillée. Tout, au contraire, comme on va le voir, il restreint, plus encore que Descartes, le domaine de l'âme, par la façon exclusive dont il entend cette activité qu'il lui attribue.

Nous ne pouvons mieux introduire le lecteur dans cette partie de la doctrine de Maine de Biran que par la critique qu'il a faite de Stahl, soit dans son mémoire sur la *Décomposition de la pensée*, soit dans les *Rapports du physique et du moral*, soit enfin dans ses *Essais d'anthropologie*, où il reprend et développe ce qu'il avait dit de Stahl dans ses ouvrages antérieurs[1].

Voyons donc ce qu'il loue dans Stahl, et voyons

1. *Essais d'anthropologie*, Ire partie, *Vie animale*, vol. III, p. 379, des Œuvres inédites publiées par M. Ernest Naville.

aussi ce qu'il y reprend comme contraire à la vraie méthode.

En regard du mécanisme de Descartes qui assujettit aux lois des corps bruts tous les êtres organisés et vivants, Maine de Biran signale un excès opposé plus dangereux encore. Supposez, dit-il, qu'on soit obligé d'opter entre deux systèmes absolus qui s'accorderaient à diviser tous les êtres en spirituels et pensants, d'un côté, matériels et non pensants, de l'autre, avec cette différence, que l'un contiendrait dans la seconde classe tous les êtres organisés vivants, considérés comme des machines, tandis que l'autre les ferait passer dans la première, en mettant une âme et une pensée partout où il y a organisation et vie, lequel de ces deux systèmes conviendrait le mieux à un philosophe? Est-ce celui qui élève le dernier être vivant jusqu'à la pensée, enlevant à l'homme ce qui fait sa prééminence, ou celui qui ne voit qu'une machine dans l'animal le mieux organisé, conservant ainsi l'excellence de la nature humaine? Entre ces deux systèmes excessifs, Maine de Biran déclare que, s'il était obligé de choisir, il opterait pour le second plutôt que pour le premier.

Heureusement, entre ces deux excès, il aperçoit un milieu, que le tort de Descartes est d'avoir méconnu. Il fallait être singulièrement aveuglé par l'esprit de système, selon Maine de Biran, pour ne pas voir que les corps vivants diffèrent des corps bruts, par la nature et par le genre, ayant en eux le principe de leur mouvement, *vis insita*, principe qui, non-seulement diffère des forces mécaniques, mais souvent leur est

opposé. Maine de Biran admire le génie de Stahl ; il le loue d'avoir affranchi les corps vivants des lois mécaniques, d'avoir saisi, de l'œil du génie, ces caractères d'activité, ces premiers titres distinctifs qu'offre partout la nature vivante, d'avoir mis les êtres organisés tout à fait à part des êtres inorganiques. Jusque-là Stahl est dans le vrai ; l'erreur commence lorsqu'il donne à l'âme pensante tout ce qui, dans l'homme, ne se fait pas mécaniquement, contrairement à la règle, de ne juger de l'identité des causes que par la ressemblance ou l'analogie des effets observés, et réciproquement de croire à la diversité des causes quand les effets sont divers. On force toutes les hypothèses, on se met en contradiction avec le témoignage même de la conscience, on fait l'application la plus fautive du principe de causalité, on égale ou identifie le moi et le non-moi, quand on rapporte tout ce qui se fait dans le corps vivant, sans être pensé ni voulu, à une cause dont la nature est de penser et de vouloir[1].

Toutefois, si le principe était mal appliqué, ajoute Maine de Biran, grâce à Stahl, il n'en était pas moins reconnu ; les fonctions vitales de l'organisme cessaient d'être assimilées aux mouvements de la matière brute ; la physiologie était créée. Il loue donc Stahl d'avoir fait un grand pas, en reconnaissant dans l'âme une force essentiellement active. Quoiqu'il ait étendu cette activité au delà de ses véritables bornes, en la voyant où elle n'était pas, il apprenait à la voir où elle était. Ainsi dès lors une voie plus facile était ouverte à

1. *Essais d'anthropologie*. 1re partie, p. 184.

ceux qui tenteraient plus tard d'établir la dualité de principes et « de substituer à l'unité la théorie vraie des fonctions dynamiques des deux vies, homologues dans leur nature, sans pouvoir être identifiées dans leur cause. »

C'est dans Barthez que Maine de Biran voit le complément de la grande révolution physiologique opérée par Stahl, révolution dont le sort se trouvait, dit-il, compromis par l'esprit de système, et par l'hypothèse abusive qui en avait été le principe[1]. Il adopte l'idée fondamentale de Barthez, mais il ne l'adopte qu'avec des modifications qui donnent un caractère propre à sa doctrine.

Selon Maine de Biran, il y a donc deux vies dans l'homme. Voyons comment il distingue ces deux vies l'une de l'autre, et quels sont les phénomènes qui respectivement leur appartiennent. D'abord il recherche, et il détermine, le caractère propre des phénomènes intellectuels. Il les distingue profondément de tous les autres faits qui, à proprement parler, ne constituent pas l'homme, mais ce qu'il y a de l'animal dans l'homme, par le retour sur soi-même, par la distinction de soi d'avec tout ce qui n'est pas soi, le redoublement sur soi, la possession de soi-même, en un mot, par la liberté. Sans la liberté, pas de sujet personnel, pas de moi; cela seul appartient à l'âme qui porte le cachet de la liberté. D'après cette règle, ce ne sont pas seulement les faits inconscients que Maine de Biran place en dehors de l'âme, ou de

1. *Essais d'anthropologie*, 1re partie, p. 390.

l'homme en tant qu'homme, mais tous les modes passifs qui ne sont pas redoublés dans la conscience, dont le sujet ne se saisit pas et ne se distingue pas, quoique cependant ils soient sentis, quoique l'âme en soit affectée, quoiqu'ils soient accompagnés de plaisir et de douleur. L'ensemble de ces modes passifs constitue la vie animale.

Il faut tâcher de donner une idée, aussi claire que possible de cette vie animale, de ces modes affectifs en dehors du moi, et du principe auquel Maine de Biran les attribue. Sensations vitales, impressions fugitives, modes impersonnels, affections sympathiques obscures, tels sont les noms divers par lesquels, tour à tour, il désigne les faits de cette vie purement animale. Ces faits sont tous les changements qu'éprouve une partie quelconque du corps d'un animal, soit spontanément, soit par l'action de la force qui le constitue. Or cette impression ou sensation n'est pas nécessairement accompagnée de conscience, au sens où l'entend Maine de Biran, c'est-à-dire de conscience plus ou moins réfléchie. Elle ne l'est jamais dans l'animal, elle ne l'est pas toujours dans l'homme. Sensation animale, avec ou sans conscience, tel est le point de division entre l'animalité et l'humanité, entre la vie sensitive et la vie active, entre la sensation et la pensée.

Maine de Biran ne cesse de dire qu'il n'y a conscience que là où est le moi ; or, le moi n'est que dans l'homme et non dans l'animal. L'homme sent la sensation qu'il éprouve dans son organisation ; il sent, ou mieux, il sait, il aperçoit qu'il sent, parce qu'il est une

personne identique, permanente, qui se distingue de toutes les sensations passagères. L'animal ne sent pas, ne sait pas sa sensation, parce qu'il n'est pas une personne constituée pour savoir ou apercevoir au dedans son existence individuelle, comme au dehors celle des autres, mais il sent sans se savoir sentant, comme il vit sans se savoir vivant,

Vivit et est vitæ nescius ipse suæ.

Il n'y pas en lui de témoin intérieur présent à la sensation, capable de l'apercevoir ou de la redire : or, c'est uniquement là en quoi, selon Maine de Biran, consiste la conscience. En deux mots, il y a, dans l'animal, la sensation, mais nullement l'idée de la sensation.

Selon Condillac, dans le *Traité des sensations*, la statue, à sa première sensation d'odeur de rose, n'éprouve pas une simple modification, mais elle devient cette odeur elle-même. Elle le devient en effet, selon Maine de Biran, parce qu'elle ne réagit pas, parce qu'elle n'a pas de moi qui s'en distingue ; voilà l'existence sensitive parfaitement exprimée. Mettez, à la place de la statue de Condillac, un véritable animal, et vous aurez l'existence animale tout entière, cette existence qui ne se distingue pas de ce qu'elle éprouve, et qui devient successivement chacune de ses sensations [1]. Otez, dit Maine de Biran, pour achever de nous

1. « Sous l'empire de l'instinct l'être organisé vivant, réduit à un état purement affectif, devient donc toutes les modifications qu'il éprouve, et le moi identifié avec chacune d'elles, y demeurerait toujours enveloppé, s'il ne survenait un autre ordre de conditions ou de moyens propres à le développer et à féconder le germe dans lequel il

faire comprendre cette vie animale, la conscience ou le moi d'une sensation, que reste-t-il? « un fait, un mode positif de l'existence animale, qui constitue la vie tout entière d'une foule d'êtres auxquels nous attribuons une sensibilité, et tout ce qui en dépend, sans être nullement fondés à leur accorder une âme, une pensée, un moi comme le nôtre. »

Voici le dilemme qu'il oppose à ceux qui veulent supprimer cet intermédiaire de sensations sans conscience entre la conscience et le mécanisme : ou il n'y a pas de sensation, pas de mode du plaisir et de la douleur, à un degré quelconque, qui ne soit joint, qui ne soit identique avec la conscience du moi, et alors tous les êtres sentants, depuis le zoophyte jusqu'à l'homme, sont en même temps actifs et libres, sachant ce qu'ils font, ne différant que par le degré ; ou bien il y a de véritables sensations, non-seulement sans conscience, mais aussi sans aucun mode du plaisir ou de la douleur, purs phénomènes organiques d'irritabilité et de contractilité. Si on n'admet pas ces sensations sans conscience, ou il faut faire du zoophyte un être actif et libre, ou bien de tous les êtres organisés, à part l'homme, de simples machines. On évite ces deux excès, selon Maine de Biran, en admettant dans l'animal des appétits, des passions qui déterminent leurs mouve-

est renfermé. Parvenu à la personnalité individuelle, l'être assistera sans doute comme témoin à ces scènes intérieures, mais sans que la force de vouloir qui la constitue puisse en distraire ou en arrêter le cours. Il y a donc là deux puissances ou deux forces, l'une complétement aveugle et fatale dans ses déterminations instinctives, l'autre éclairée et prévoyante dans ses actions libres. » *Essai sur les fondements de la psychologie*, IIe partie, section I, chap. I.

ments, des affections de plaisir et de douleur, quoique sans conscience.

Telle est la ligne de démarcation, tracée par Maine de Biran, entre ce qui n'appartient qu'à l'homme, et ce qui lui est commun avec l'animal, entre le domaine de la psychologie et celui de la physiologie. Il rejette donc en dehors de l'âme pensante ou du moi, non-seulement les fonctions vitales, mais « la sensibilité prise dans toute son étendue avec les facultés qui sont sous sa dépendance, la locomotion spontanée, l'imagination, les reproductions ou associations fortuites d'images ou de signes, enfin tout ce qui se fait passivement ou nécessairement en nous [1]. » Il faut y joindre encore le rêve, la folie, tous les états dans lesquels l'homme ne s'appartient pas à lui-même.

Nulle part Maine de Biran n'a marqué, d'une manière plus rigoureuse et plus complète, ce qu'il exclut de l'âme, que dans ce passage de son dernier ouvrage: « le moral, selon nous, réside tout entier dans la partie active et libre de l'homme. Tout ce qui est passif en lui, tout ce qui tient immédiatement à l'organisme, tout ce qui s'y rapporte, comme à son siége local, ou vient de sa force aveugle, fatale, nécessaire, appartient au physique de l'homme. Des affections immédiates de plaisir ou de douleur; des attraits sympathiques ou des répugnances inhérentes au tempérament primitif ou confondus avec lui, et devenus irrésistibles par l'habitude; des images qui se produisent spontanément dans l'organisme cérébral, et qui,

1. *Rapports du physique et du moral.*

tantôt persistent opiniâtrément, tantôt se réveillent avec les paroxysmes de telles maladies ou désordres nerveux, les mouvements violents, brusques et précipités que ces passions entraînent, soit que le moi de l'homme étant absorbé n'y prenne aucune part, soit qu'il y assiste comme témoin, les appétits, les penchants, ces déterminations, ces idées qui suivent nécessairement la direction du physique; tout cela est hors du domaine moral [1]. » Si tout cela est hors du domaine moral, hors du moi, hors de l'âme pensante, quel en est le principe? Voilà toute une existence sensitive à laquelle rien ne manque, sinon un sujet sentant. Est-ce au profit de l'organisme lui-même, ou bien de quelque autre principe supérieur à l'organisme que l'âme est ainsi dépouillée? C'est un point de la doctrine de Maine de Biran qui n'est pas sans quelque obscurité. Voici sur ce point l'opinion de M. Ernest Naville, auquel nous devons de connaître Biran tout entier, dans la belle et savante introduction qu'il a mise en tête de ses œuvres inédites : « il semble parfois admettre un principe distinct, sous le nom d'âme sensitive. Le plus souvent, il attribue les modes vitaux au corps, et considère les affections comme contemporaines de la vie, comme appartenant à la molécule organique, sans nous indiquer comment la conception de tels modes, qui n'ont rien d'objectif et de percevable pour les sens, peut se relier à la conception de la matière étendue et colorée [2]. »

1. *Introduction aux nouveaux Essais d'anthropologie.* Édition de M. Ernest Naville, t. III, p. 352.
2. *Introduction aux Œuvres inédites.*

Force vitale sensitive, force vivante, principe d'individuation, âme sensitive, vie animale, tels sont les noms divers par lesquels Maine de Biran désigne le principe de ces faits qu'il rejette en dehors de l'âme. Mais la question est de savoir s'il fait réellement de ce principe un être à part ou bien un mode du corps. Pour notre part, nous pourrions citer une foule de passages, qu'on peut opposer à ceux où il paraît attribuer les modes vitaux au corps, mais nous inclinons surtout à la première opinion, en nous fondant sur le caractère général de sa doctrine, sur le sens de la polémique contre Sthal, enfin sur l'approbation qu'il donne au double dynamisme de Barthez [1]. Quoi qu'il en soit d'ailleurs, de ce point plus ou moins obscur de sa doctrine, nous ne courons aucun risque de nous tromper en classant Maine de Biran parmi les philosophes spiritualistes qui ont enlevé à l'âme les fonctions vitales.

1. Citons cependant un passage qui à lui seul semble décisif en faveur de notre interprétation de sa doctrine. « Chercher à distinguer nettement les caractères et les produits des deux forces vivantes qui entrent dans la composition de l'homme tel qu'il est, et qui, entièrement unies dans le mode actuel de notre existence, n'en sont pas moins essentiellement deux, et ne pourront jamais être ramenées à une seule, sans fausser les vrais principes de la science de l'homme, etc., telle est à peu près la méthode qu'il me paraîtrait convenable d'approprier à la science des principes, etc. » *Fondements de la psychologie*, plan de l'ouvrage.

CHAPITRE XIX

Jouffroy.

Jouffroy. — Sur quoi il fonde la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Témoignage du genre humain invoqué en faveur d'une double nature de l'homme. — Analyse des éléments qui constituent l'homme. — Les molécules du corps et le principe qui les anime. — Ce principe est-il un ou multiple ? — Comment la question, selon Jouffroy, se résout par la conscience. — La conscience établie comme ligne de démarcation entre deux principes, l'âme et la vie. — Attributions et fins diverses de ces deux principes. — Différence de délimitation entre l'un et l'autre d'après Maine de Biran et d'après Jouffroy. — Du lien qui les unit. — Quel est le vrai fondement de la distinction de la physiologie et de la psychologie? — Divers aveux de Jouffroy favorables à l'animisme. — Des rapports de l'âme et du corps d'après Ahrens. — Principe animique du corps ou âme vitale. — Facultés de cette âme vitale. — Le corps expression visible de cette âme. — M. de Magalhaens, philosophe portugais. — Son double dynamisme inspiré par MM. Ahrens et Lordat. — Philosophes spiritualistes contemporains adversaires ou partisans de l'animisme.

Le mémoire de Jouffroy *sur la légitimité de la distinction de la psychologie et de la physiologie*, nous semble résumer, avec un degré supérieur de méthode et de clarté, les principales idées de Maine de Biran sur la nature de l'âme et le principe vital. Avant d'être un disciple de Maine de Biran, Jouffroy, comme nous l'avons déjà dit, avait d'abord professé sur la nature de l'âme un scepticisme analogue à celui de Barthez,

sur la nature du principe vital. Mais, dans ce mémoire dirigé contre le matérialisme physiologique de Broussais, il n'y a plus trace du scepticisme de l'introduction aux *Esquisses morales* de Dugald Stewart. Ici, pour Jouffroy, comme pour Leibniz, comme pour Maine de Biran, l'âme n'est plus un agent inconnu, auquel on n'arrive que par l'induction, et après une étude complète des phénomènes, mais une force directement connue par la conscience.

De même aussi que Maine de Biran, il la dépouille des fonctions vitales, pour les faire passer à un principe, distinct à la fois d'elle-même et des organes. Quoique le talent d'analyse de Jouffroy ne brille nulle part davantage, quoique, comme le dit M. Saisset, ce mémoire soit, en certaines parties, un modèle accompli de fine observation et de solide dialectique[1], il nous est impossible d'adopter ses conclusions, c'est-à-dire la scission absolue de l'âme et de la vie[2]. C'est même pour nous un sujet d'étonnement que le duodynamisme de Maine de Biran et de Jouffroy ait pu aussi facilement s'introduire dans notre philosophie spiritualiste, et qu'il n'y ait pas rencontré, jusqu'à ce jour, plus d'opposition, malgré les objections si graves qu'il soulève, malgré le vice, selon nous, radical des arguments sur lesquels il s'appuie.

Jouffroy invoque d'abord, en lui donnant une très-

1. *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1862.
2. Cela était vrai il y a quelques années, mais ne l'est plus aujourd'hui, comme nous l'avons dit dans l'avertissement de cette nouvelle édition.

fausse interprétation, comme nous l'avons remarqué à propos de l'*homo duplex* de Buffon, le témoignage du genre humain en faveur d'une double nature de l'homme. En vain le sentiment d'une double nature apparaît, dit-il, sous formes diverses dans les opinions de tous les peuples, quelques-uns soutiennent encore que cette dualité n'est qu'illusion, et que la psychologie n'est qu'un chapitre de la science de l'homme. Un semblable dissentiment prouve que les titres de la psychologie à une existence distincte sont encore couverts d'un nuage. Il se propose de le dissiper en démêlant les divers éléments que l'observation découvre dans l'homme et qui servent de fondement à l'opinion vulgaire de notre double nature. Une fois cette diversité reconnue, il restera à juger si elle est assez profonde pour justifier l'existence de deux sciences distinctes.

Quels sont donc les éléments divers qui constituent l'homme? A considérer l'homme du dehors, on y aperçoit, du premier coup d'œil, deux éléments qu'il est impossible de confondre, des molécules agrégées en une certaine forme, qui constituent le corps, puis la force cachée qui les anime, en d'autres termes, la matière et la vie. Par des arguments, qui nous semblent d'une évidence irrésistible, Jouffroy prouve que la vie est un principe distinct du corps et des organes, que la vie est la cause, qu'elle est ce qui compose, tandis que le corps est l'effet, ou ce qui est composé, que la vie est l'élément essentiel, et que ce n'est pas dans le corps, mais dans les forces qui y président qu'il faut chercher l'homme.

Ce principe de vie, en qui l'homme réside, est-il un ou multiple, voilà ce qu'il s'agit de savoir pour pénétrer le secret de la nature de l'homme et le mystère de la dualité entrevue par le sens commun. S'il en était de la cause, ou des causes humaines, comme des autres causes de la nature, que nous ne pouvons connaître que par leurs effets, la question, selon Jouffroy, serait insoluble. Mais, parmi toutes les causes, il en est une au moins, celle qui se révèle à nous quand nous accomplissons un mouvement volontaire, la cause moi, que nous connaissons immédiatement par la conscience qui est le sentiment continu, et jamais suspendu, que le moi a de lui-même. Le moi ayant le sentiment de lui-même, il doit avoir le sentiment de tout ce qu'il fait, de tout ce qui émane de lui. Il est donc impossible que certains effets dérivent de la cause qui est en nous, sans que nous le sachions. Avons-nous conscience de tous les phénomènes de la vie sans exception? voilà la question. Si nous avons conscience de tous, tous émanent de la conscience et du moi; si de quelques-uns seulement, il faut qu'il y ait une autre cause pour les autres. Or, le moi ainsi interrogé, répond qu'il y a des phénomènes, les phénomènes vitaux, à la production desquels il se sent étranger et dont il n'a pas conscience. Il y a donc deux sources distinctes de la vie entre lesquelles la conscience sert de ligne de démarcation.

De là Jouffroy tire la conclusion, qu'outre la dualité de la matière et de la vie, que tout d'abord l'observation découvre, il en est une autre plus profonde, dans les principes de la vie, qui fait, dit-il, de l'homme,

sans rémission, un être complexe. Nous sommes deux dans l'homme, moi et ce principe inconnu, associés, dépendants peut-être, mais différents ; nous sommes deux, la personne humaine, l'homme véritable, plus un autre principe qui ne s'y révèle que par son action, et que nous n'atteignons pas plus en lui-même que toutes les autres causes extérieures. Avec ce criterium de la conscience on détermine parfaitement le rôle et les attributions de ces deux principes. D'un côté, c'est-à-dire en dehors de la conscience, on trouve tous les phénomènes relatifs au corps, qui constituent la vie animale, et de l'autre, au dedans de la conscience, tous ceux qui appartiennent au moi, lesquels constituent une autre vie, la vie intellectuelle et morale. Les premiers ont pour fin le bien du corps, les seconds, le bien de l'âme, deux fins tellement distinctes que quelquefois elles sont en opposition : « tant sont distincts non-seulement les deux principes, mais les deux vies qui en émanent et les deux buts de ces deux vies ! »

Remarquons la différence des limites par lesquelles Maine de Biran et Jouffroy séparent ces deux principes ou ces deux vies.

Selon Maine de Biran, c'est l'activité volontaire et libre ; selon Jouffroy, c'est la conscience. Or, comme la conscience s'étend plus loin que la volonté, Jouffroy fait subir à l'âme pensante un moins grand retranchement ; il ne lui enlève que les fonctions vitales et il lui laisse, de plus que Maine de Biran, la sensibilité et l'imagination. Le criterium de la volonté est, à ce qu'il nous semble, plus net et mieux déterminé que

celui de la conscience. La conscience, en effet, comprend, nous le verrons, une infinité de gradations insensibles et d'imperceptibles nuances. Mais, en ne réservant à l'âme véritable que ce qui est marqué du caractère de la volonté, on la mutile encore plus profondément qu'en prenant la conscience pour criterium.

Cependant, tout en insistant sur la distinction de ces deux principes, Jouffroy ne veut pas encourir le reproche de les faire indépendants l'un de l'autre. Si leur dualité est certaine, non moins certain est le lien qui les unit. L'intervention du moi est indispensable pour assurer les besoins du corps; le corps est l'organe, l'instrument nécessaire de l'âme : « toutes les choses sont arrangées de telle sorte que la force vitale ne saurait aller à sa fin, sans l'intervention du moi, et que le moi, à son tour, pour aller à la sienne, a besoin que la mission de la force vitale soit remplie : » de là l'union de deux principes dans l'homme, et l'unité de ce qu'on appelle l'homme, unité qui, suivant Jouffroy, n'est que leur union à certaines conditions.

Mais lui-même ne semble-t-il pas détruire, de ses propres mains, la doctrine qu'il vient d'édifier, lorsqu'il avoue que cette dualité pourrait bien se résoudre dans une plus haute unité? « L'unité de ce qu'on appelle l'homme serait-elle plus intime, et les deux principes vivants qu'on distingue en lui, ne se rattacheraient-ils point, dans les profondeurs de la nature, à une substance commune? C'est une hypothèse qu'il n'est pas donné à la science humaine de vérifier, et qui, alors même qu'elle le serait, ne changerait rien aux résultats qu'il lui est donné d'atteindre » : qu'importe,

à ce qu'il nous semble, à quel degré de profondeur de notre nature se rencontre cette unité? Si elle existe, la dualité n'est plus que relative et non absolue ; la vie et la pensée ne sont plus que des puissances diverses d'un seul et même principe, et l'homme, par conséquent, n'est plus, comme on le disait d'abord, un être complexe sans rémission.

Dans l'impossibilité, qu'il croit absolue, de résoudre une question semblable, Jouffroy veut qu'on s'en tienne aux résultats certains, c'est-à-dire à la dualité de la force qui anime le corps et de la personne humaine.

A la fin, comme au commencement de son mémoire, il fait appel à la croyance universelle en faveur de cette dualité, confondant, avec Buffon, la dualité morale de la raison et des sens, du bien et du mal, dont le genre humain en effet a toujours eu la conscience, avec la dualité des âmes dont jamais certainement il ne s'est avisé.

Ce prétendu témoignage du genre humain se traduit dans la science, selon Jouffroy, par la distinction de la physiologie et de la psychologie, l'une qui est l'étude de l'âme ou du moi, de la vie intellectuelle et morale, l'autre de l'agrégation matérielle et de tous les phénomènes par lesquels la force vitale la conserve et l'organise. D'accord avec Jouffroy sur la diversité, sur la distinction profonde de ces deux sciences, sur l'impossibilité de ramener l'une à l'autre, nous croyons lui donner un fondement plus solide, tout en rejetant cette fausse dualité sur laquelle il veut la faire reposer. Mais ici encore nous opposerons Jouffroy à lui-même. Il dit, en effet : « la séparation de la psychologie et de la physiologie

n'est pas seulement fondée sur l'existence distincte dans l'homme de deux principes et de deux vies, elle l'est encore, et d'une manière plus immédiate peut-être, sur la différence de nature de deux ordres de phénomènes, et sur l'opposition des procédés par lesquels l'intelligence les atteint. » L'animisme ne laisse-t-il donc pas subsister tout entière la différence de nature de ces deux ordres de phénomènes et l'opposition des procédés par où l'intelligence les atteint?

Dans la seconde partie du mémoire, Jouffroy passe en revue et critique toutes les anciennes preuves de la distinction de la physiologie et de la psychologie. La seule preuve valable et légitime, qu'il prétend avoir donnée le premier, est celle qui se fonde sur la conscience. La conscience allant jusqu'au fond de notre être, tous les actes qu'elle ignore appartiennent nécessairement à un autre principe. Il y a ici encore quelques aveux bons à recueillir, dont nous ferons notre profit contre nos adversaires, et contre Jouffroy lui-même. Un des plus grands arguments du double dynamisme, c'est, comme nous l'avons vu dans Maine de Biran, la diversité des causes fondée sur la diversité des effets. Or Jouffroy lui-même prend le soin de nous en montrer la faiblesse et la fausseté. Rien de moins certain, dit-il, que le principe sur lequel repose cet argument que, d'une même cause, ne peuvent dériver des phénomènes divers. Notre propre cause produit des effets très-différents, et les phénomènes physiologiques diffèrent singulièrement les uns des autres. Combien plus encore ne diffèrent pas les phénomènes dont l'univers se compose et que cependant nous rapportons

à une seule cause, à Dieu? Donc, la raison n'a aucune répugnance à admettre qu'une même cause puisse produire des effets très-différents. De même qu'une cause peut produire des effets très-divers, de même aussi, selon Jouffroy, elle peut avoir des fins différentes, témoin la cause que nous sommes qui poursuit bonheur et vertu.

Enfin, tout en prenant parti pour la dualité, il ne peut s'empêcher de rendre une sorte d'hommage à la doctrine de l'unité de la cause humaine : « quoi de plus admissible que l'hypothèse d'une cause s'enveloppant, par la volonté de Dieu, d'un corps destiné à devenir l'instrument de son action et l'organe de ses facultés, et forcée tout à la fois par sa nature d'aller à sa fin propre, et par sa condition accidentelle d'entretenir ce corps qu'elle a créé? » Rien n'irait, ajoute-t-il, contre la vérité de cette hypothèse, si la conscience de la cause, qui est nous, ne nous attestait pas que cette cause n'est pour rien dans les opérations qui créent et conservent l'agrégation matérielle. Nous aurons à discuter cet argument qui est l'argument fondamental de Jouffroy et des plus habiles partisans de la dualité.

Si Jouffroy distingue très-nettement le principe de la vie d'avec l'âme pensante, il laisse prudemment de côté toutes les questions que soulèvent la nature de ce principe et sa destinée.

A cet égard Ahrens est beaucoup plus explicite.

Ahrens, philosophe belge, obtint de M. Guizot, en 1830, la permission de faire, à Paris, un cours public de psychologie, où il a exposé sa doctrine sur

le principe vital[1], avec des vues intéressantes sur la nature, sur la vie dont elle est douée, et sur le rapport des deux règnes organiques.

Le corps, selon Ahrens, est un être vivant dans toutes ses parties. Or la vie est inexplicable par les forces mécaniques ; elle suppose quelque chose, un être, une âme qui vit, qui est la cause intime de ces changements. Ce principe n'est pas un être abstrait, mais la causalité propre à un être particulier. Il doit donc y avoir une âme du corps, une âme corporelle ou vitale, en qui est la raison de son activité et de sa sensibilité. Il attribue à cette âme vitale non-seulement les fonctions de la vie, mais encore la sensibilité. On ne peut, dit-il, établir la distinction entre l'esprit, qui est l'âme raisonnable, et la vie corporelle, si l'on ne saisit cette vie, non-seulement dans ses manifestations inférieures, mais dans sa manifestation la plus élevée, la sensibilité. Cette sensibilité, selon Ahrens, consiste dans le sentiment général, que le corps possède, de la vie, de la maladie, de la santé. Mais les sentiments du corps diffèrent beaucoup de ceux de l'esprit, qui sont la joie ou la douleur d'être bien ou mal portant ; ils sont si peu la même chose, que quelquefois ils sont opposés, que le plaisir corporel est un sujet de tristesse et réciproquement.

Outre la sensibilité, il attribue encore à l'âme vitale une espèce d'instinct qu'il définit : la perception d'un rapport entre un état corporel et une chose extérieure qui s'y rapporte. Cette perception a lieu d'abord par

1. *Cours de psychologie*, Paris, 1836, 2 vol. in-8.

le corps lui-même, pour de là arriver à la conscience. Comment a lieu ce passage, c'est ce qu'il n'explique pas. Refuse-t-on au corps une certaine connaissance de soi-même, on ne peut rendre compte des phénomènes de la vie. Ahrens reproche au spiritualisme de faire du corps un pur organe matériel de l'esprit. Le corps n'est pas seulement le serviteur de l'esprit, il est *sui juris;* il a une vie à lui et pour lui, avec ses plaisirs et ses peines, dont l'esprit sans doute est aussi affecté, mais n'est affecté qu'en second lieu. Cette connaissance, dont le corps est doué, diffère de la connaissance de l'esprit parce qu'elle ne s'applique qu'aux choses matérielles, et n'a pour signe que des images matérielles et confuses. C'est au moment du passage définitif de la veille au sommeil que se manifeste surtout cet état de connaissance purement corporelle.

Ainsi le corps est un être qui porte en lui un principe animique. En tant que nous sommes esprit et intelligence, ce n'est pas nous qui formons le corps, ce n'est pas nous qui l'animons; ces deux choses en effet ne se séparent pas et révèlent un seul et même principe. Si le corps se forme lui-même, c'est parce qu'il a une âme propre; lié à la nature entière, soumis à ses forces, il porte en lui un principe, une âme individuelle, qui se les assimile d'une manière particulière. Le corps est l'expression visible de cette âme individuelle qui lui est propre ; quant à cette âme, elle est le corps prototype ou idéal.

Ce système, selon Ahrens, simplifie la question des rapports de l'âme et du corps. Il ne s'agit plus de concevoir l'action d'une fonction de l'esprit sur le corps

ou sur la matière, mais sur une fonction ou force animique du corps, qui a la même nature, qui elle aussi est une âme.

En voilà assez pour apprécier le double dynamisme du philosophe belge. On voit comment il tranche ce que Barthez, Maine de Biran et Jouffroy avaient plus ou moins laissé dans l'indécision, en faisant expressément une âme du principe vital, en le douant de facultés particulières et en lui donnant la même nature qu'à l'âme raisonnable. Ainsi s'éloigne-t-il encore davantage de cette unité, sans laquelle il est impossible, selon nous, de concevoir la nature humaine.

Citons encore, parmi les duodynamistes les plus décidés, Magalhaens, philosophe portugais, qui s'est inspiré, à ce qu'il semble, à la fois d'Ahrens et de Lordat. « L'existence d'une force immatérielle qui organise le corps est aussi incontestable, dit-il, que l'existence d'un être qui pense, et qui n'a pas conscience que c'est lui qui organise son corps, et qui opère dans l'intérieur des organes. Cette force identique, sensitive et organisatrice est le lien entre l'esprit et le corps[1]. » A cette force, comme Ahrens, il attribue la sensibilité : « la sensibilité n'est pas une faculté de l'âme spirituelle qui pense, c'est une propriété de la force vitale immatérielle qui organise le corps, et au travers de laquelle nous percevons. » Enfin, voici le rôle et la conduite qu'il assigne à la force vitale dans le corps humain : « la vie dans le corps humain opère comme un habile ministre qui, ne pou-

1. *Faits de l'esprit humain,* in-8°, 1859, traduit du portugais, par Chansselle, chap. VIII.

vant par lui seul connaître les besoins de l'État et y remédier, soumet ce qui concerne la haute politique à l'approbation du souverain constitutionnel dont il est le sujet, et attend ses ordres pour les exécuter ; mais le souverain et le ministre ne se consultent point dans les choses qui touchent aux affaires ordinaires et à la vie privée. Ils agissent quelquefois à l'imitation l'un de l'autre, mais chacun cependant par sa propre détermination[1]. »

Bornons-nous maintenant à indiquer ceux des philosophes français de l'école spiritualiste contemporaine qui ont fait profession de duodynamisme, sans cependant avoir traité d'une manière spéciale la question de la vie.

Dans sa *Philosophie spiritualiste de la nature*, M. Martin de Rennes prend parti pour la doctrine de Jouffroy : « dès à présent nous pouvons dire que dans l'homme, et dans ceux des animaux auxquels on ne peut refuser une âme, il y a deux vies associées, mais non confondues, appartenant à deux substances distinctes, la vie de l'âme et celle du corps[2]. » Ainsi, M. Martin n'hésite pas à mettre deux âmes, non-seulement dans l'homme, mais encore dans certains animaux. Si déjà c'est trop de deux âmes dans l'homme, combien plus encore, à ce qu'il semble, dans l'animal !

Dans ses analyses si complètes et si délicates des

1. *Faits de l'esprit humain*, chap. IX, p. 185.

2. Vol. II, p. 177. Dans un ouvrage plus récent : *Les sciences et la philosophie*, in-12, 1869, M. Martin se déclare partisan « d'un animisme modéré qui fait à l'organicisme sa part. » *Essai*, IV, *l'âme et la vie du corps*.

sources, des caractères et des effets de la beauté, M. Lévêque, à propos de la beauté humaine, a rencontré cette question du principe vital. Il affirme l'existence d'une force mystérieuse, immatérielle, une et indivisible, dont la beauté physique ou la beauté du corps est l'expression ? Cette force est-elle identique avec l'âme intelligente ? M. Lévêque ne le pense pas, ou du moins il déclare que jusqu'à présent aucun argument des partisans de cette identité n'a pu le convaincre [1]. Cependant, même au point de vue esthétique, l'avantage ne serait-il pas du côté de l'animisme ? Si l'hypothèse d'un principe vital séparé se concilie avec la beauté physiologique, qui en est l'expression, en sera-t-il de même pour la beauté intellectuelle et morale, expression de l'âme pensante et raisonnable ? Comment les grandes pensées, comment les nobles sentiments se reflètent-ils si bien au dehors, s'ils ont à traverser non pas seulement l'enveloppe du corps, mais aussi l'enveloppe ou l'intermédiaire du principe vital ?

M. Lemoine loue le génie de Stahl et les services qu'il a rendus à la physiologie ; il a analysé avec une grande vérité d'observation ce sens intérieur qui nous avertit de la présence du corps et de l'état des or-

1, *Science du beau*, vol. II. p. 177, Paris, 1861.

Tout en faisant des objections et des réserves contre l'animisme, M. Lévêque n'est pas cependant un véritable adversaire. Il conclut en effet les articles qu'il a bien voulu consacrer à la première édition de cet ouvrage, en disant : « qu'il admet comme certaine une partie de mon animisme, laquelle est expérimentalement démontrée, et que, quant à l'autre, il penche à l'admettre à titre de solution probable. » *Journal général de l'instruction publique*, samedi 11 juillet. — Voir aussi, dans ses *Études de philosophie grecque et latine*, une savante et bienveillante critique de mon ouvrage.

ganes ; néanmoins il traite fort mal l'animisme : « oui, l'animisme est mort, s'écrie-t-il dans son *Mémoire sur Stahl*, et souhaitons pour les progrès de la science philosophique ou médicale, qu'on ne le ressuscite jamais. » L'animisme, quoi que dise M. Lemoine, n'a pas besoin d'être ressuscité, car il n'est jamais mort, et il semble même aujourd'hui se porter mieux que jamais.

M. Barthélemy Saint-Hilaire n'est certainement pas de ces commentateurs, raillés par Malebranche, qui admirent tout dans leur auteur. Il condamne, en effet, avec une grande sévérité un certain nombre de doctrines d'Aristote, et particulièrement l'animisme, dans son introduction à la traduction du *Traité de l'âme*. M. Saisset reproche non moins vivement à Aristote d'avoir associé dans une même âme, la puissance nutritive et la puissance raisonnable. Il s'est d'ailleurs prononcé contre l'animisme, dans la critique qu'il a faite de cet ouvrage [1].

On nous a opposé une des plus grandes autorités philosophiques de notre temps, celle de Cousin. On allègue, dans des leçons, qu'il n'a pas lui-même publiées, un passage où il semble donner au principe vital une existence indépendante et séparée, et où il traite l'animisme de spiritualisme chimérique et subtil [2]. Nous pourrions mettre en regard l'argument du

1. *Mélanges d'histoire, de critique et de morale*, 1 vol. in-12, 1859, art. GIORDANO BRUNO, p, 71. Voir aussi *Ame et vie* (bibliothèque philosophique de Germer Baillière) où se trouve un examen critique de notre ouvrage.

2. *Histoire de la philosophie morale au dix-huitième siècle*, publiée par M. Vacherot, 4e leçon, 1841.

Phédon, que nous avons déjà cité, où il loue Platon d'être le père de la grande tradition animiste, qui a régné dans toutes les écoles platoniciennes, et que Stahl n'a fait que recueillir. Mais il est plus exact de dire que Cousin ne s'est pas occupé de cette question.

D'un autre côté, l'animisme compte aussi des partisans considérables parmi les philosophes contemporains. M. Franck[1], M. Ravaisson[2], se sont prononcés en faveur de l'animisme ; M. Charles de Rémusat le proclame une doctrine fort plausible[3]. M. Garnier lui-même ne paraît pas éloigné de la même opinion, quoiqu'il l'ait combattue à certains points de vue dans un Mémoire à l'Académie des sciences morales et politiques, qui est un de ses derniers travaux[4]. N'oublions pas l'auteur de *La vie dans*

1. Voir l'article Ame, dans le *Dictionnaire des sciences philosphiques* et les articles des *Débats*, 11 et 13 novembre 1862.

2. *Thèse sur l'habitude*, et *Métaphysique d'Aristote. Rapport sur le progrès des sciences philosophiques.*

3. *Rapport sur le concours pour la philosophie de saint Thomas* M. de Rémusat semble avoir fait un pas de plus vers l'animisme dans un mémoire original et du plus grand intérêt, sur les facultés inconnues de l'esprit humain : « Puisque l'âme, dit-il en concluant, considérée comme sensible, intelligente et voulante, est nécessairement pourvue de facultés qui nous sont inconnues, elle peut, à notre insu, en avoir un grand nombre à d'autres titres, par exemple, elle pourrait être sans conscience du principe de la vie, l'*animus* serait l'*anima* et l'ignorerait. »

M. Janet admet ma conclusion au cas où les prémisses, à savoir, la distinction de l'âme et de la vie, me seraient accordées ; mais il lui semble que cette distinction est encore en question. Voir la *Revue de l'instruction publique* d'Hachette, 23 et 30 novembre 1862.

4. Voir en effet la conclusion du *Mémoire*, qui n'est pas absolument défavorable à l'animisme : « L'âme peut être la cause de la vie quoiqu'elle n'en ait pas conscience, parce qu'elle n'a pas le sens intime de toutes ses actions et particulièrement de celles qui sont continues ;

l'homme, M. Tissot, ni le père Gratry qui, comme Leibniz, fait entrer dans la conscience le sentiment de la vie[1]. Nous-même avons reçu, à l'occasion de notre *Memoire sur l'unité de l'âme pensante et du principe vital*, un certain nombre d'adhésions qui nous encouragent à persévérer, qui nous flattent même de l'espoir de quelques conversions. Ainsi nous n'avons pas à redouter dans le présent, pas plus que dans le passé, cet isolement dont l'école de Montpellier nous a menacé, et qu'elle aurait bien plutôt raison de redouter pour elle-même[2].

secondement, par cette supposition on aura l'avantage de diminuer le nombre des causes, mais ce sera toujours une supposition. » Voir le *Traité des facultés de l'âme*, Ier vol., Ier livre, 2e édition. Paris, 1865.

1. *Connaissance de l'âme*, Ier vol. p. 35.

2. Nous pouvons le dire aujourd'hui avec bien plus d'assurance qu'il y a dix ans. Nous avons cité ailleurs les principaux partisans de l'animisme en Allemagne et à l'étranger (chap. xv).

CHAPITRE XX

Unité de l'homme.

Retour de l'histoire à la discussion. — L'âme est principe de vie. — Argument tiré de l'essence même de l'âme. — L'âme ne peut pas ne pas agir sur le corps tout entier. — Le corps organe unique. — Unité du système nerveux. — Unité de la nature humaine. — La diversité des causes est-elle en raison de la diversité des effets? — Tendance des sciences physiques à ramener à l'unité toutes les forces de la nature. — Caractères communs de l'âme et de la force vitale. — Intimité, profondeur des rapports du physique et du moral. — Société parfaite de l'âme et du corps. — Conciliation de l'unité de l'homme avec la dualité de l'âme et du corps. — Impossibilité d'expliquer l'unité de l'homme par une simple association. — Équivoques au sujet de la dualité de l'homme. — En quel sens le genre humain croit que l'homme est double. — Ce que serait l'homme du double dynamisme.

De cette revue des opinions et des systèmes, chez les anciens et chez les modernes, il résulte qu'aucune doctrine n'est plus autorisée par l'histoire que l'animisme. Mais nous avons à le justifier, à l'établir par nos propres arguments en reprenant la discussion au point où nous l'avions laissée. Nous avions mis en présence ces deux principes immatériels, l'âme et la vie, l'un donné par la conscience et par la psychologie, l'autre par l'induction et la physiologie. Il s'agit maintenant de savoir si réellement ces principes sont

deux, ou bien si le second n'est pas simplement une puissance du premier, comme l'ont pensé tant de grands philosophes, anciens et modernes, dont nous venons de rappeler les doctrines.

L'essence même de l'âme, telle qu'elle nous est directement révélée par la conscience, voilà notre premier argument en faveur de l'animisme. Ce n'est pas assez d'avoir rendu l'activité à l'âme, d'avoir défini l'âme elle-même une force, il faut attentivement considérer, et il faut admettre les suites nécessaires de cette définition par rapport à son union avec le corps. C'est ce que n'ont pas fait, comme nous l'avons vu, Maine de Biran et Jouffroy qui, tous deux, après avoir restitué à l'âme son activité essentielle, la supposent néanmoins inerte et impuissante à l'égard de tous les organes, à l'exception de ceux du mouvement volontaire. De ce que l'âme est une force, et de ce qu'elle est jointe au corps, ne suit-il pas que son action doit s'étendre sur le corps tout entier, en tout et partout?

La façon dont les forces extérieures se comportent, d'après la mécanique, la physique ou la chimie, peut nous aider à comprendre comment l'âme elle-même, en qui est le type d'après lequel nous concevons toutes ces forces, doit se comporter à l'égard du corps. Quelle est la nature et quelle est la loi d'une force? Nous l'avons dit, c'est l'action incessante, l'action sans relâche; nulle force ne peut cesser d'agir sans cesser d'être. Mais jusqu'où s'étendra l'action de telle ou telle force en particulier? Elle ne peut avoir de bornes que celles du corps lui-même sur lequel elle agit. L'action de la pesanteur, de l'électricité, de la

chaleur, des affinités chimiques, n'est pas concentrée sur quelques parties de tel ou tel corps, elle s'exerce plus ou moins sur toutes sans exception ; elle est à l'intérieur, comme à la surface, au centre comme aux extrémités, partout présente, partout agissante, quoique à des degrés divers. Ainsi l'action de l'âme doit-elle s'étendre au corps tout entier, auquel elle est unie, sans en excepter aucune de ses molécules.

Si c'est une chimère qu'une âme purement pensante, incapable de toute action sur le corps, sans nul lien avec lui, enfermée dans son enceinte, comme un prisonnier dans son cachot, ou comme un oiseau dans sa cage, plus chimérique encore est, à nos yeux, une âme douée d'une activité essentielle, et néanmoins impuissante, sinon sur le corps tout entier, au moins sur le plus grand nombre de ses parties, quoique unie également avec les unes comme avec les autres. Je comprends mieux ceux qui, comme les cartésiens, ont nié cette action d'une manière absolue, que ceux qui la circonscrivent d'une façon tout arbitraire, faisant mouvoir le corps, ici par l'âme, là par un autre principe.

D'ailleurs, comment concevoir qu'une seule des parties du corps échappe à son empire, puisque toutes, d'après l'anatomie et la physiologie, forment, par leur enchaînement et leur connexion, un seul tout, un organe unique? Descartes et les cartésiens eux-mêmes, quoique peu enclins, on le sait, à exagérer le lien qui unit l'âme et le corps, soutiennent néanmoins l'union intime de l'âme avec toutes ses parties : « l'âme, dit Descartes, est jointe à tout le corps, et elle n'est pas dans

quelqu'une de ses parties à l'exclusion des autres, à cause qu'il est un et en quelque façon indivisible, à raison de la disposition de ses organes qui se rapportent tellement l'un à l'autre que, lorsque quelqu'un d'eux est ôté, cela rend tout le corps défectueux ; et à cause qu'elle est d'une nature qui n'a aucun rapport à l'étendue ni aux dimensions et aux autres propriétés de la matière dont le corps est composé, mais seulement à tout l'assemblage de ses organes, comme il paraît de ce qu'on ne saurait aucunement concevoir la moitié ou le tiers d'une âme, ni quelle étendue elle occupe, et qu'elle ne devient pas plus petite de ce qu'on retranche quelque partie du corps, mais qu'elle s'en sépare entièrement lorsqu'on dissout l'assemblage de ses organes [1]. »

Bossuet, qui s'inspire de saint Thomas, non moins que de Descartes, exprime avec plus de force encore ce lien nécessaire de l'âme avec toutes les parties du corps : « le corps, dit-il, n'est pas un simple instrument appliqué par le dehors, et l'âme, de son côté, doit être unie au corps en son tout, parce qu'elle lui est unie comme à un seul organe, parfait dans sa totalité.... L'âme et le corps ne font ensemble qu'un tout naturel, et il y a entre les parties une parfaite et nécessaire communication. » Plus loin, il ajoute : « le corps, à le regarder comme organique, est un par la proportion et la correspondance de ses parties, de sorte qu'on peut l'appeler un même organe, de même, et à

1. *Traité des passions*, art. 30. « Que l'âme est unie à toutes les parties du corps conjointement. »

plus forte raison, qu'un luth ou un orgue est appelé un seul instrument [1]. »

Mais, puisqu'il s'agit du corps, consultons plutôt les anatomistes et les physiologistes que les philosophes. Or les plus habiles physiologistes de notre temps nous apportent une preuve nouvelle en faveur de cette unité de toutes les parties du corps, à savoir la démonstration de l'unité du système nerveux, qui est l'organe essentiel de la vie, soit de la vie intellectuelle, soit de la vie sensitive et végétative.

Jusqu'à nos jours les physiologistes avaient cru que le nerf grand sympathique, organe de la vie organique, était indépendant du système nerveux de la vie de relation. Les renflements ganglionnaires étaient considérés comme des espèces de cerveaux, capables de développer la force nerveuse et de la communiquer aux viscères, sans aucun concours du cerveau et de la moelle épinière. A la sensibilité organique on attribuait des nerfs d'une nature et d'une couleur particulières, des nerfs gris opposés aux nerfs blancs de la vie de relation, les uns et les autres tirant leur origine de points différents de la moelle épinière ou du cerveau. C'est sur la prétendue indépendance de ces deux ordres de nerfs que Bichat fondait sa fameuse distinction de deux vies, de la vie de relation, ou vie animale, et de la vie organique. Mais, depuis Bichat, la physiologie a réuni, grâce au progrès de l'anatomie, ce que d'abord, à première vue, elle avait séparé. « Aujourd'hui, dit M. Longet, la plupart des physio-

1. *Connaissance de Dieu et de soi-même.*

logistes regardent ce concours comme indispensable, et voient dans le grand sympathique un appareil nerveux qui, à l'aide d'innombrables racines, tire surtout son influence de l'axe cérébro-spinal [1]. » Les plus habiles physiologistes et, en particulier, M. Cl. Bernard, reconnaissent et professent, avec M. Longet, cette unité du système nerveux et ne considèrent plus les ganglions du grand sympathique comme autant de petits cerveaux indépendants [2]. Or quoi de plus favorable que cette unité de l'organe de la pensée et de la vie à l'unité de leur principe? N'en est-elle pas, pour ainsi dire, comme l'énoncé et la formule physiologique?

Ce que disait M. Royer-Collard du scepticisme par

1. *Traité de physiologie.* Paris, 1850, t. II, p. 370.

2. Dans le *Dictionnaire des sciences médicales*, art. SYSTÈME NERVEUX, il est dit que le système nerveux, dans l'état sain, représente un instrument unique. « Malgré la diversité d'action de chacune des parties constitutives du système nerveux, dit M. Flourens, ce système n'en forme pas moins un système unique. » (*Recherches sur le système nerveux.* Paris, 1842, chap. XII, sur l'unité du système nerveux.) La physiologie elle-même, dit M. Lélut, a vu et montre sous le scalpel, que ces fibres grises et organiques naissent des mêmes points du système nerveux central que les nerfs blancs de la sensibilité externe, etc. *Physiologie de la pensée*, Ier vol., p. 96.

Kœlliker rapporte, dans son travail *sur la structure des nerfs*, des observations qui prouvent qu'on peut suivre assez loin dans la moelle les filets du grand sympathique qui y prennent leur origine. MM. Budge et Waller, dans un mémoire couronné par l'Académie des sciences, ont démontré que les ganglions et les nerfs de la vie végétative ne président pas directement aux mouvements de la pupille, bien qu'ils y distribuent leurs rameaux; ce centre *cilio-spinal* est dans la moelle elle-même, et les nerfs végétatifs de la pupille en tirent leur origine. M. Faivre a fait voir que chez les insectes, le nerf végétatif de l'intestin n'est qu'une branche des nerfs de la vie animale. Enfin, M. Budge a démontré récemment que la moelle dans sa région inférieure est un centre génital et qu'elle agit par l'intermédiaire du sympathique.

rapport à l'entendement, ne pourrait-on le dire aussi de l'action de l'âme par rapport au corps? Sitôt que l'action de l'âme est admise sur un seul point, sur un seul organe, sur un seul muscle, elle envahit nécessairement le corps tout entier, en vertu de cette connexion de toutes les parties du corps, et de cette unité du système nerveux. L'âme donc, dirons-nous, étant une force et non une pensée, il ne se peut qu'elle n'agisse pas continuellement sur le corps; le corps étant un, le corps ne formant qu'un organe unique, il ne se peut qu'elle n'agisse pas sur le corps tout entier.

On voit déjà, sans faire intervenir encore les lumières que la conscience nous fournira, quelles fortes présomptions se tirent, soit de la nature elle-même de l'âme, soit de celle du corps, en faveur d'une domination sans partage, d'une action universelle de l'âme sur le corps tout entier, c'est-à-dire en faveur de l'animisme. Le raisonnement que nous venons de faire, fondé sur la nature même de la force, sur l'unité du corps, sur l'unité du système nerveux, recevra une nouvelle confirmation par une observation suffisamment approfondie de ce qui se passe au dedans de nous. Mais avant d'arriver aux arguments psychologiques, nous voulons épuiser les considérations métaphysiques.

A l'unité de la machine du corps, ajoutons l'argument plus décisif de l'unité de la nature humaine, comprenant à la fois l'âme et le corps. L'unité de la nature humaine, voilà ce qui domine toutes les diversités, toutes les luttes dont nous sommes le théâtre;

voilà ce qui nous contraint de rapporter tout en nous à un principe unique, sans lequel cette unité ne pourrait exister. Mais comment supposer l'identité des causes, hors la ressemblance des effets, sans aller, comme le dit Maine de Biran, contre la véritable méthode de la science des faits ? Où il y a des effets radicalement différents, ne faut-il pas supposer des causes différentes ?

Jouffroy lui-même nous a déjà fait voir la fausseté de cette prétendue règle. Combien ne diffèrent pas entre eux, d'un côté, les phénomènes dits psychologiques, qu'on rapporte cependant tous au moi, et, de l'autre côté, les phénomènes physiologiques, qu'on rapporte tous à une seule et même cause, la force vitale? Où est la ressemblance entre la pensée et le sentiment? où est aussi la ressemblance entre les diverses fonctions des organes, entre la sécrétion de la bile et la circulation du sang, entre l'absorption et l'évaporation, etc.? Pour demeurer fidèle jusqu'au bout à la règle invoquée contre l'animisme par Maine de Biran et par l'école de Montpellier, ce ne sont pas seulement deux âmes, deux causes irréductibles qui devraient se partager l'homme; il faudrait en supposer tout autant qu'il s'y trouve de catégories de phénomènes différents, soit dans l'ordre de l'âme pensante, soit dans l'ordre de la vie. Autant il y a de facultés, autant il y aurait d'âmes. Quoi de plus divers, en effet, que la sensibilité, la volonté et l'intelligence? Je ne sais même s'il ne faudrait pas une âme pour voir, une autre pour entendre, etc. Quant à la vie physiologique, elle se composerait d'autant de causes dis-

tinctes qu'il y a d'archées dans Van Helmont, ou de sensibilités particulières dans Bordeu, ou bien d'âmes, d'après ce physiologiste allemand contemporain, Pflüger, qui de chaque renflement du système nerveux, fait un centre particulier de fonctions sensitives ou même volontaires. Mais l'unité du moi, l'unité de la vie s'opposent, chacune de son côté, à un semblable morcellement, non moins que l'unité elle-même de l'homme tout entier s'oppose, suivant nous, au dédoublement de l'âme et de la vie.

Si maintenant nous jetons les yeux en dehors de nous, si nous considérons la méthode et surtout la tendance actuelle des sciences physiques, les voyons-nous multiplier les causes à proportion de la diversité des phénomènes? Que d'effets, de plus en plus divers, ou même, à ce qu'il semble, opposés, les plus habiles physiciens ne rapportent-ils pas à une seule et même cause ! C'est l'électricité qui décompose l'eau, et c'est l'électricité qui conduit la pensée, aussi rapide qu'elle, à travers l'espace; c'est la pesanteur qui attache les corps à la terre, et c'est la pesanteur qui enlève les ballons dans les airs[1]. En présence des révolutions, des métamorphoses qui s'opèrent aujourd'hui dans les sciences physiques, ne semble-t-il pas que jamais les duodynamistes aient été plus mal venus

1. « Chaque force, dit le baron de Baumgartner, varie de manière d'être selon les circonstances. On sait que dans un corps solide l'électricité produit de la chaleur; dans un liquide conducteur et décomposable, de la décomposition chimique, et des tressaillements dans un muscle vivant. Sur une plaque photographique, un rayon solaire ne produit qu'un effet chimique, sur la rétine son effet final est la sensation lumineuse. » (*Discours sur les lois fondamentales des sciences naturelles.* — *Revue germanique*, 31 août 1860.)

à exiger la ressemblance des effets pour admettre l'identité des causes? Chaque jour de nouvelles affinités, des relations, de plus en plus intimes, sont constatées par l'expérience entre des agents et des phénomènes qui semblent n'avoir rien de commun, tels que l'électricité, la chaleur, la lumière, le mouvement ou la force mécanique. Non-seulement la science nous les montre soumis aux mêmes lois, mais se substituant les uns aux autres pour produire les mêmes effets, de telle sorte qu'une certaine quantité de chaleur deviendra telle ou telle quantité équivalente de force mécanique, ou bien cette force mécanique, à son tour, une quantité correspondante de chaleur. Ainsi voyons-nous toutes les énergies physiques se transformer les unes dans les autres. Chaque jour enfin se confirment ces remarquables paroles de Bichat : « la nature est avare de causes et prodigue d'effets. » C'est surtout au nombre des causes que s'applique cette grande loi de la nature qu'on a appelée la loi de parcimonie.

On dira sans doute qu'il y a bien des degrés dans la diversité des phénomènes, qu'il faut distinguer ce qui est accidentel de ce qui est essentiel, ce qui est accessoire de ce qui est fondamental; on dira qu'où les différences sont accidentelles, on peut concevoir, à la rigueur, une cause unique, mais que là où elles sont essentielles, il y a nécessité d'en admettre plusieurs. Mais comment marquer la limite entre ces degrés? Qui posera la borne à la variété des effets qu'une même cause peut produire, selon la diversité des instruments qu'elle met en œuvre, et des conditions

dans lesquelles elle agit, en face de cette démonstration progressive de l'unité des forces de la nature, à laquelle semblent devoir bientôt aboutir tous les progrès de la physique et de la chimie?

Il n'en est pas, nous dit-on, de même de l'unité des deux causes de la pensée et de la vie, et de l'unité des forces de la nature. Toutes ces forces, quelle que soit la multiplicité de leurs formes, portent un cachet de famille ; toutes, par leurs effets, se résolvent, sans exception, en un changement de lieu, toutes sont susceptibles d'être rigoureusement calculées *à priori*, toutes sont dépourvues de spontanéité, toutes s'étendent à tous les corps, ou du moins sont susceptibles de s'y étendre. La cause physique, dit M. Jaumes, a la vertu de produire le mouvement mécanique, elle se passe de tout arrangement moléculaire, elle est universelle, infatigable, inépuisable, fatale, incapable de se perfectionner; la cause vitale, au contraire, est spontanée, organisatrice, c'est-à-dire formant et refaisant sans cesse un organisme dont les parties solidaires fonctionnent pour l'ensemble et par l'ensemble [1].

Nous croyons en effet à une opposition profonde de la cause vitale et de la cause physique ; nous n'avons nullement l'intention de chercher à atténuer cette opposition, comme les iatrochimistes, pour les ramener, l'une et l'autre, à un même principe. Mais nous ne pensons pas qu'il y ait aussi loin de l'âme à la cause vitale, que de la cause vitale à la cause physique. Entre l'une et l'autre n'y a-t-il donc pas aussi un certain air de fa-

1. *Montpellier médical*, juillet 1861, *Introduction à la philosophie médicale*.

mille ? Toutes deux présentent des caractères opposés à ceux des forces brutes, caractères qui les rapprochent nécessairement l'un de l'autre, en même temps qu'ils les opposent aux autres forces de la nature ; toutes deux ont en partage l'activité propre, l'unité, la spontanéité, la particularité, la finalité ; toutes deux agissent dans le cercle d'un même être, concourant, d'une manière intime, à une œuvre et à un but communs, à savoir, la nature humaine ; toutes deux enfin ont également le cachet même de la nature humaine qu'elles constituent. Ces ressemblances sont tellement manifestes, que les séparatistes les plus zélés, qu'on me passe cette expression, n'ont pu y fermer les yeux, ni s'empêcher de les signaler eux-mêmes, au risque de renverser de leurs propres mains les fondements de leur hypothèse.

Ainsi, M. Lordat ne compte pas moins, entre ces deux forces, de seize analogies ou ressemblances qu'il range en regard les unes des autres, dans un tableau à deux colonnes. Parmi ces ressemblances, quelques-unes paraissent artificielles et arbitraires, les autres sont celles-là mêmes que nous venons d'indiquer d'une manière générale. De ces ressemblances, il conclut que la force vitale est une figure imparfaite, mais une répétition complète du sens intime[1]. Où donc est cet abîme qui les sépare ? En quoi faisons-nous violence à la nature des choses, quand nous cherchons à les unir, ou même à les identifier ? Avons-nous, comme on nous le reproche, ouvert le champ à toutes les sup-

1. *Ébauche d'un traité de physiologie.*

positions qu'il plaira d'imaginer, avons-nous dépassé les bornes de la plus rigoureuse induction ?

Cependant, au milieu de ces ressemblances, demeurent, sans aucun doute, de grandes diversités. Nous ne nions nullement ces diversités ; mais nous disons qu'elles sont dominées, quelque grandes, quelque profondes qu'elles soient, par une unité supérieure, qui est l'unité même de notre être, l'unité de la nature humaine.

Comment concevoir que chaque passion de l'âme produise immédiatement un changement, une altération dans les organes[1], que le trouble des fonctions organiques réagisse aussitôt sur les fonctions intellectuelles, si ces phénomènes appartenaient à deux principes différents, s'il fallait qu'il y eût un passage de l'un dans l'autre? Si le trouble des fonctions physiologiques produit immédiatement le trouble des fonctions psychologiques, et réciproquement, c'est qu'elles se pénètrent, pour ainsi dire, c'est parce qu'un seul et même être en est le sujet. Un même être vit et pense au dedans de nous, voilà pourquoi ce qui affecte la vie affecte immédiatement la pensée, voilà pourquoi ce qui affecte la pensée affecte immédiatement la vie. De là ces rapports si profonds, si intimes du physique et du moral. Quel enchaînement, quelle dépendance réciproque, quelle société exacte et parfaite de l'âme et du corps ! Que les matérialistes en aient abusé pour identifier, non pas comme nous, le principe vital avec l'âme, mais l'âme elle-même avec le corps, ce concert n'en est ni

1. Bichat, *De la vie et de la mort*, art. VI, *Différences générales des deux vies par rapport au moral.*

moins réel ni moins merveilleux. De tout temps il a fait l'admiration de ceux qui ont médité sur la nature humaine, de tout temps il a été considéré comme une des parties les plus solides de l'argument des causes finales.

Mais cette admirable unité ne paraît pas être en grand honneur à Montpellier, à en juger par notre honorable adversaire, M. Jaumes, qui nous demande ironiquement où est l'homme exceptionnel, type et original de ce portrait fantastique. Il nous oppose le triste spectacle des désaccords intérieurs, des infirmités de toute sorte qui trop souvent troublent cette harmonie. Avez-vous donc, s'écrie-t-il, les yeux fermés sur les misères humaines? N'avez-vous jamais été au lit d'un malade? Est-ce un médecin, pourrions-nous dire à notre tour, qui tient un pareil langage? Est-ce un médecin qui déclare chimérique l'unité de ce tout naturel de l'homme, qui ne voit qu'opposition, désaccord, contradiction dans les rapports du physique et du moral? Il y a sans doute des désaccords, des infirmités, des troubles dans la nature humaine; mais ce ne sont que des accidents, au sein desquels subsiste l'unité de notre nature, au sein desquels même elle se manifeste quelquefois d'une manière plus éclatante encore, soit par l'effort naturel qui se fait en nous pour rétablir l'harmonie quand elle est troublée, soit par l'étroite et évidente relation du mal de l'âme et du mal du corps. Comment donc ne pas nous prévaloir, de cette harmonie, de cette connexion, de cette action réciproque, directe et immédiate entre les phénomènes de l'âme et ceux de la vie, en faveur de

l'unité du principe constitutif de notre être, d'où relèvent également la vie et la pensée?

Mais, l'homme même, en mettant à part le principe vital, n'est-il pas double, et non pas un, comme nous le prétendons; ne sera-t-il pas toujours double, par cela seul qu'il a une âme et un corps? A moins d'être matérialiste, comment nier cette dualité? Nous ne nions pas qu'il y ait deux choses dans l'homme, l'âme et le corps, mais nous nions que ces deux choses soient des êtres et des substances au même titre. Suivant une très-juste remarque de Bossuet, la société de l'âme fait paraître le corps quelque chose de plus qu'il n'est [1]. Qu'est-ce en effet que le corps, par rapport à l'âme, sinon un organe, un instrument, un vêtement où s'enveloppe et dans lequel s'incorpore, pour ainsi dire, le principe vivant? Le corps par lui-même n'est rien, il ne subsiste que par la vertu de l'âme qui l'organise, qui l'anime, qui le conserve. L'âme seule est vraiment cause et substance, forme et acte, tandis que le corps n'est que matière et puissance. Leibniz a raison de dire : « notre corps en lui-même, l'âme mise à part, ou le cadavre, ne peut être appelé substance que par abus, comme une machine ou un tas de pierre, qui ne sont des êtres que par l'agrégation, car l'arrangement régulier ou irrégulier ne fait rien à l'unité substantielle [2]. » Mais si, au lieu d'une seule cause avec ses organes, vous mettez dans l'homme deux causes séparées et irréductibles, il y aura une dualité réelle et

1. *Sermon sur la mort.*
2. IVe *Lettre à Arnauld.*

absolue, non plus apparente, dans les principes mêmes de notre être.

Si l'homme est en puissance de plusieurs formes, s'il tient l'animalité d'une âme végétative ou sensitive, l'humanité d'une âme raisonnable, il ne sera pas un, il sera double, il sera triple. En quoi, en effet, comme le demande Aristote [1], et avec lui tous les partisans de l'unité, ces diverses âmes seront-elles contenues, par quel lien seront-elles réunies, par quoi seront-elles ramenées à l'unité? Dira-t-on que c'est dans le corps et par le corps? Mais c'est l'âme qui contient le corps, qui retient toutes ses molécules comme en un filet invisible, ce n'est pas le corps qui contient l'âme, comme dans une boîte ou un étui. Quel sera donc le ciment, quelle sera l'âme, suivant une expression de Lucrèce, de ces deux, ou de ces trois âmes? Lucrèce, en effet, en même temps qu'il admet deux âmes, reconnaît la nécessité de les ramener à une unité supérieure, et croit devoir imaginer un dernier élément plus subtil, qui est le principe et l'essence de ces deux âmes [2].

Assurément les partisans les plus déterminés de la séparation des deux principes, ne vont pas jusqu'à leur donner une indépendance absolue à l'égard l'un de l'autre; ils avouent que la force vitale n'atteindrait pas sa fin sans l'intervention du moi, et que, d'un autre côté, le moi, pour aller à la sienne, a besoin

1. *De l'âme*, t. IX, p. 3, trad. de M. Barthélemy Saint-Hilaire.

2 .....; atque animæ quasi totius ipsa.
Proporro est anima, et dominatur corpore toto.

(L. III, v. 281, 282.)

du concours de la force vitale. C'est dans leur mutuelle association qu'ils prétendent faire consister l'unité de l'homme. Mais, quelque étroite que soit cette alliance, quelque intime que soit cette association, quand bien même, avec M. Lordat, on la qualifierait d'union hypostatique, ou, avec Van Helmont, d'*unitas conjugalis*, elle ne sera jamais qu'un agrégat, qu'un composé accidentel, une unité collective, semblable à celle d'un édifice ou d'une armée, et non une vraie unité, une individualité, comme celle de l'être humain.

Ainsi, l'homme du double dynamisme ne sera pas un par lui-même, et d'une manière absolue, *unum per se et simpliciter*, comme disait la philosophie scolastique, mais seulement par accident, *per accidens*, comme l'objecte saint Thomas aux partisans de la pluralité des âmes : « sic corpus animæ accidentaliter adveniret, unde hoc nomen homo, de cujus intellectu est anima et corpus, non significaret unum per se, sed per accidens et ita non esset in genere substantiæ [1]. » Quel n'est pas le blâme de Descartes lui-même contre Regius, son disciple infidèle, qui s'était avisé de soutenir cette thèse malheureuse, que l'homme est un être par accident !

Mais, à en croire les partisans de la dualité, ils auraient pour eux le témoignage du genre humain tout entier et la croyance du sens commun. Selon Buffon, selon Jouffroy [2], le sentiment d'une double nature

1. *Contra Gent.*, lib. II, cap. LVII.

2. Cette conscience de deux volitions différentes, le plus souvent en lutte l'une avec l'autre, est aussi une des preuves qu'invoque le

apparaît, sous une forme ou sous une autre, dans les opinions de tous les peuples, et le sens commun affirme cette dualité de la nature humaine contre laquelle nous osons protester. Il semble, en effet, qu'au premier abord une voix universelle nous condamne et dépose en faveur de nos adversaires. Interrogez les hommes de tous les pays, de toutes les conditions, tous ils rendront unanimement témoignage de ces tristes contradictions, de ces luttes déplorables et sans cesse renaissantes, dont notre nature est le théâtre.

Avec quelle exactitude, quelle force, quelle délicatesse d'observation et d'analyse les philosophes, les théologiens, les moralistes, les poëtes, ne les ont-ils pas décrites! Avec quelles vives images et quelles ingénieuses allégories ne les ont-ils pas rendues sensibles! C'est l'esprit et la chair, la raison et les sens; c'est le bon et le mauvais coursier de Platon, c'est le bon et le mauvais ange d'un certain nombre de théologies, l'homme nouveau et le vieil homme, les deux hommes de saint Paul, dont l'un nous porte au bien, l'autre nous porte au mal, ces deux hommes que Louis XIV disait si bien connaître, et que nous connaissons tous; ce sont les deux âmes qu'un jeune seigneur mède disait sentir en lui, l'une le portant au bien, en présence de Cyrus, l'autre au mal, en son absence[1]; c'est l'âme ou la bête ou l'âme et l'autre, dans un spirituel roman de Xavier de Maistre. « Cette

docteur Wigan dans son curieux ouvrage : *The duality of the mind proved by the structure, functions and diseases of the brain and by the phenomena of mental derangement and shewn to be essential to moral responsability.* In-8°. London, 1844.

1. *Cyropédie*, liv. VI.

duplicité de l'homme est si visible, a dit Pascal dans ses *Pensées*, qu'il y en a qui ont pensé que nous avons deux âmes; un sujet simple leur paraissant incapable de telles et soudaines variétés. » Mais Pascal n'a garde de les approuver.

On connaît les beaux vers où Racine, s'inspirant de saint Paul, a si bien peint ces perplexités de l'âme :

Mon Dieu, quelle guerre cruelle!
Je trouve deux hommes en moi...
Je veux et n'accomplis jamais.
Je veux, mais, ô misère extrême!
Je ne fais pas le bien que j'aime:
Et je fais le mal que je hais[1]!

C'est bien de ces guerres intérieures, plus encore que des guerres de Rome contre elle-même qu'il est vrai de dire, *plus quam civilia bella!*

Oui, l'homme est ainsi fait; encore une fois, nous ne contestons nullement la triste vérité de ce fidèle portrait de notre nature. Il s'agit seulement de dissiper les équivoques qui semblent ici accumulées à plaisir, et de ne pas prendre des métaphores ou des fictions pour des réalités. Cette duplicité, à laquelle croit le genre humain, est-elle la même que celle à laquelle veulent nous faire croire Buffon, Barthez et Jouffroy? Ces deux coursiers, ces deux anges, ces deux hommes, cette bête et ce moi, sont-ils des principes et des êtres divers, ou bien seulement des états divers d'une seule et même âme, en

1. Goethe a dit comme Racine : *Zwei Seelen Wohnen, ach! in meiner Brust.*

conflit avec elle-même? Sont-ce des personnages réels ou bien seulement des personnages allégoriques[1] ?

Il y a deux façons de dire que l'homme est double, toutes deux vraies, sans que l'une, pas plus que l'autre, favorise le double dynamisme. Il y a d'abord une première dualité, celle de l'âme et du corps, que les animistes reconnaissent comme les doubles dynamistes, mais qui, nous venons de le voir, se concilie parfaitement avec l'unité de l'homme.

En outre de cette dualité, il en est une autre, non moins incontestable, non moins profondément sentie par le genre humain, ce sont les luttes de l'âme aux prises avec elle-même. Mais c'est une dualité purement morale, et non une dualité substantielle et métaphysique. Il n'y a pas deux êtres différents aux prises l'un avec l'autre; un être unique est à la fois le théâtre et l'acteur de tous ces combats. D'ailleurs, comme dit M. Franck, où se livrent ces combats dont on veut tirer avantage en faveur de deux principes? N'est-ce pas dans la conscience, c'est-à-dire dans l'âme pensante? L'âme qui pense et qui veut est donc la même que celle qu'on lui oppose comme siége de la passion, des appétits sensuels, car de toutes les suppositions, la plus insoutenable est celle qui reconnaîtrait une seule conscience à deux âmes différentes[2].

1. M. Nisard, dans son *Histoire de la littérature française*, IVe vol., p. 420, dernière édition, dit avec esprit et raison : « L'homme intérieur est simple parce qu'il n'y a qu'une conscience. Buffon s'est trompé sur le nombre et la nature des combattants, mais il décrit en grand peintre le combat lui-même. » M. Flourens fait une critique semblable de l'*homo duplex*, dans son *Histoire des travaux et des idées de Buffon*.

2. Voir les articles déjà cités.

Le *nihil sibi potest adversari* de Gassendi n'est pas de mise à l'égard d'agents doués d'intelligence et de liberté, sinon il ne suffirait pas de dédoubler l'homme, il faudrait le diviser en une multitude de principes divers.

En effet, il y a dans l'âme plus d'une sorte de combats, quoiqu'il n'y ait pas plusieurs combattants. La lutte n'est pas seulement entre les puissances supérieures et les puissances inférieures, entre la partie rationnelle et la partie végétative ou sensitive. Il y a aussi d'autres conflits, non les moins vifs et les moins profonds, au sein même de l'âme rationnelle, entre l'intérêt et le devoir, entre des motifs qui, de l'aveu de tous, ne relèvent que d'elle seule. Si donc toute opposition au dedans de nous ne pouvait s'expliquer que par la lutte de deux êtres séparés, il faudrait non-seulement personnifier la vie, mais imaginer aussi, an sein même de l'âme raisonnable, un certain nombre de personnages différents, en lutte les uns avec les autres. C'est un autre qui verra le bien, c'est un autre qui fera le pire. Autant il y a de combats divers au dedans de nous, autant il y aura de combattants, comme tout à l'heure, il eût fallu autant de causes que de classes distinctes de phénomènes.

Telles sont les équivoques à l'aide desquelles le double dynamisme prétend associer le genre humain tout entier à sa cause. Oui, sans doute, le genre humain croit à la distinction de l'âme et du corps, ou de la cause et de l'instrument, de ce qui meut et de ce qui est mû ; oui encore, il croit, par une triste expérience de tous les jours, à des conflits au sein de

l'âme, entre le oui et le non, le pour et le contre, le bien et le mal, mais jamais il n'a cru, jamais il ne croira à l'existence de deux êtres se faisant la guerre au dedans de lui, à une dualité substantielle, en opposition manifeste avec le sentiment profond de notre individualité. Chacun, comme nous l'avons déjà remarqué, ne dit-il pas, sans aucun abus de langage, sans aucune métaphore, je grandis, je digère, tout comme il dit, je marche, je pense, je veux, etc., signifiant sans doute par là que nous rapportons instinctivement toutes ces actions à un seul et même principe? Voilà la vraie profession de foi du genre humain. S'il était consulté au sujet du duodynamisme, sans nul doute il serait de l'avis de Sosie et répondrait comme lui :

Je me suis d'être deux senti l'esprit blessé[1].

Nul n'a jamais cru à cette seconde âme, hors quelques philosophes et quelques médecins qui l'ont, pour ainsi dire, eux-mêmes mise au monde en réalisant une abstraction, au risque de compromettre la croyance à l'âme véritable par cette dangereuse association avec un être chimérique. Rendons cette justice à M. Lordat, que du moins il n'est pas tombé, comme Jouffroy, dans cette illusion étrange de croire que le double dynamisme soit la croyance du genre humain : « la dualité, dit-il, du dynamisme, n'est un dogme incontestable que dans les écoles hippocratiques, le peuple est monothélite[2]. »

1. *Amphitryon.* II[e] acte.
2. C'est le nom d'une hérésie attribuant à Jésus-Christ une seule

Concluons que, si l'homme n'est pas tout ce qu'il est, s'il ne fait pas tout ce qu'il fait, par la vertu d'un principe ou d'une forme unique, nous ne sommes pas un être véritable, *simpliciter*, *unum per se*, mais un être par accident, formé par le rapprochement d'éléments étrangers, une légion, et non un individu, une sorte de monstre semblable à celui que nous dépeint Virgile :

> Nascenti cui tres animas Feronia mater,
> Horrendum dictu! dederat [1].

Nous adresserons à nos adversaires le même reproche que Sénèque à certains stoïciens, qui avaient imaginé de faire de la force, de la tempérance, de la justice, de toutes les vertus, des êtres à part : vous nous faites l'âme de telle façon qu'elle ressemble à l'hydre ayant plusieurs têtes, dont chacune combat et mord pour son propre compte ; talem ergo nobis faciem animi proponitis qualis est hydræ multa habentis capita, quorum unumquodque per se pugnat, per se nocet [2].

Si l'unité de l'univers a de tout temps victorieusement témoigné contre le manichéisme, combien plus encore l'unité de la nature humaine contre cette autre espèce de manichéisme, qu'on voudrait introduire dans notre essence même !

nature. Cette hérésie, selon M. Lordat, offre une grande analogie avec l'animisme, qui est le monothélisme dans l'homme.

1. *Enéide*, liv. VIII.
2. *Epistola* CXIII, *An virtutes sint animalia.*

CHAPITRE XXI

L'âme n'est pas le moi.

Erreurs au sujet de l'âme et du moi. — Différence de l'âme et du moi.— Analyse de la conscience. — Conscience spontanée et conscience de soi. — Diverses définitions de la conscience. — La conscience de soi fait ultérieur et non primitif. — Difficultés qui suivent de la prétendue identité de l'âme et du moi. — L'âme pensante est-elle déjà dans l'embryon ? — Combien de temps le principe vital agit-il seul dans l'être humain ? — A quel titre le fœtus, l'enfant qui vient de naître, sont-ils des êtres humains ? — Singulières contradictions des duodynamistes. — Sens intime à l'état latent. — Effets psychiques inaperçus, âme sans moi. — Que devient l'âme pendant les défaillances de la conscience ? — Nécessité d'admettre que l'âme agit sans penser. — Phénomènes tantôt conscients, tantôt inconscients, tantôt en deçà, tantôt au delà de la ligne de démarcation de Jouffroy. — Incertitudes des duodynamistes au sujet de la nature du principe vital.

C'est à la fausse notion de l'âme accréditée par Descartes qu'il faut faire remonter l'origine de la défaveur où l'animisme était tombé, au sein de la philosophie française, depuis le milieu du dix-septième siècle jusqu'à nos jours. Descartes avait retranché de l'âme tout ce qui n'est pas la pure pensée pour en faire une chose qui pense, et rien qu'une chose qui pense, sans relation aucune avec le reste des êtres animés, et sans relation directe avec le corps lui-même. Sous l'in-

fluence du cartésianisme, la plupart des philosophes français n'ont conservé dans le domaine de l'âme que ce qui était marqué du caractère de la pensée et par conséquent de la conscience personnelle. Si Maine de Biran, Jouffroy et leurs disciples sont duodynamistes, c'est parce qu'ils sont persuadés, d'après Descartes, que rien ne peut appartenir à l'âme que ce qui est pensée et conscience. De là la confusion de l'âme et du moi, de là, contre l'animisme, la grande objection de l'inconscience des phénomènes de la vie. Si en effet l'âme n'est pas autre chose que le moi, tout ce qui est inconscient doit être hors d'elle, mais si elle est autre chose que le moi, si elle a une circonscription plus étendue, il se peut que des phénomènes inconscients, comme des phénomènes conscients, soient le produit de son activité et rentrent dans son domaine[1].

Voyons donc si l'âme et le moi sont une même chose. Déjà sans doute nous avons résolu indirectement la question, déjà nous avons prévenu cette confusion, selon nous, dangereuse, de l'âme et du moi, en montrant, par le témoignage même de la conscience, que l'essence de l'âme est dans l'activité essentielle, et non dans la pensée; mais il est utile d'y revenir et de mettre directement en tout son jour l'impossibilité de renfermer l'âme tout entière dans le cadre du moi. Qu'est-ce que l'âme et qu'est-ce que le moi? Par où diffèrent-ils l'un de l'autre et par où sont-ils iden-

1. « Rien ne peut survenir dans l'âme dont l'âme n'ait conscience, » dit Spinoza, d'après Descartes (IIe livre de l'*Éthique*), comme disent aussi Maine de Biran, Jouffroy et tous ceux qui combattent l'animisme.

tiques? Disons par anticipation, puisque nous n'avons pas encore prouvé que la force vitale et l'âme sont une seule et même chose, que l'âme n'est pas seulement le principe par lequel nous pensons, mais celui par lequel nous sentons, nous nous mouvons et nous vivons; disons que tous les actes humains, c'est-à-dire tous les actes qui s'accomplissent dans l'homme, organiques ou raisonnables, instinctifs ou volontaires, inconscients ou conscients, relèvent d'elle également, sans excepter l'organisation elle-même qui est son œuvre et en laquelle, disons-le de nouveau, elle s'incorpore et s'incarne, pour ainsi dire, dès l'origine.

Quant au moi, c'est l âme aussi sans doute, mais l'âme parvenue à un certain degré de développement et de perfection; c'est l'âme déjà plus ou moins consciente et maîtresse d'elle-même; c'est l'âme en tant qu'elle se distingue de ce qui n'est pas elle, qu'elle se connaît, qu'elle s'affirme et dit : je ou moi.

Si cette conscience de la conscience, si ce moi qui s'affirme, cette pensée qui se pense, et sans laquelle l'âme serait presque pour elle comme si elle n'existait pas, sont en nous ce qu'il y a de plus élevé, ce n'est pas à dire que, suivant la doctrine cartésienne, ils soient la substance même de l'âme. L'analyse de cette conscience de soi suffit à montrer qu'il y a quelque chose en nous qui la précède, un état antérieur d'où elle sort et s'élève, comme la lumière du sein de l'ombre. La conscience dont il s'agit ici, la conscience de soi qu'opposent nos adversaires à l'inconscience prétendue des phénomènes de la vie, celle qui, pour eux comme pour

nous, est synonyme du moi lui-même, c'est la conscience avec une clarté relative, avec un certain commencement, quelque faible qu'il soit, de retour sur nous-mêmes. Cette conscience, plus ou moins réfléchie, marque en quelque sorte notre avénement à la personnalité, mais non à l'existence. Elle nous révèle, en l'opposant au non moi, notre existence individuelle, mais il ne suit nullement qu'elle en soit le commencement, la fin, la mesure, et encore moins qu'elle soit cette existence même.

Le retour sur soi-même, ou la réflexion, n'importe à quel degré, suppose en effet nécessairement quelque chose de primitif et d'antérieur sur quoi a lieu ce retour de la pensée ; la réflexion éclaire ce qui auparavant était obscur, mais ne lui donne pas l'existence. Dans les définitions diverses dont la conscience du moi a été l'objet, toujours, et nécessairement, elle est donnée comme un fait qui suppose une réalité antérieure, dans laquelle elle a sa racine.

L'âme, disent les psychologues, prend possession d'elle-même par la conscience, elle s'affirme, elle se pose, suivant une expression célèbre de Fichte. Dans tout phénomène de conscience, disent-ils encore, il y a une dualité nécessaire ; l'âme se dédouble, pour ainsi dire, en deux parts, l'une qui contemple, l'autre qui est contemplée ; elle devient son objet à elle-même ; elle est à la fois sujet et objet. Mais avant de s'affirmer et de se poser, avant de devenir le moi, il fallait bien que l'âme existât, quoique sans se distinguer encore elle-même ; avant la dualité, qui est la condition de l'existence du moi, il y a eu nécessairement une unité

primitive antérieure, une conscience d'ordre inférieur, sans nulle intervention de la volonté, sans nulle distinction d'avec le non moi. Cette conscience primitive et spontanée, qui n'est sans doute qu'un vague et sourd sentiment de l'être, est celle-là même qui est devenue, par un commencement de réflexion la conscience de soi, la conscience, pour ainsi dire, de la conscience qui s'affirme et se pose[1].

Ainsi l'âme existe avant le moi, comme la conscience spontanée avant la conscience réfléchie. Le moi est un état ultérieur, un degré de développement, une évolution ascendante de l'âme et non pas l'âme elle-même. On se trompe en les confondant pour faire ensuite de cette confusion un argument contre l'attribution à l'âme de la puissance vitale et des phénomènes de la vie. Mais supposons un moment que l'âme soit en effet identique au moi afin de faire voir dans quelles inextricables difficultés on se jette avec cette prétendue identité. Il n'y aura pas d'âme, là où le moi n'est pas encore, il n'y en aura plus, alors que le moi disparaîtra, même momentanément, pour reparaître après une défaillance plus ou moins longue[2]. Point d'âme donc dans l'enfant avant qu'il commence à devenir une personne par la prise de possession de lui-même, c'est-à-dire avant qu'il ait un moi. Jusqu'à cette époque, que je n'entreprends pas de déterminer, mais qui n'arrive qu'un certain temps

1. Voir la distinction que je fais entre l'une et l'autre conscience dans le chapitre 1er de mon ouvrage : *De la conscience en psychologie et en morale*, 1 vol. in-18, chez Germer Baillière, 1872.

2. « L'âme, dit Damiron, est autre chose que le moi, ou plutôt elle est davantage, elle existe avant d'être moi, elle le devient en se développant. » *Psychologie*, 2e édit., Ier vol., p. 5.

plus ou moins long après la naissance, quel principe agit en lui, l'anime, le maintient dans l'existence, le guide dans ses premiers développements[1] ? En laissant de côté provisoirement la formation des organes et les opérations vitales, à quoi rapporter les actes instinctifs, la conscience, les sensations et les perceptions confuses par où il débute dans la vie?

Nous savons que les partisans de la dualité des principes de notre nature ne s'embarrassent pas pour si peu; ils sont gens féconds en expédients et en ressources. N'ont-ils pas deux âmes à leur service, deux âmes qu'ils font tour à tour, ensemble ou successivement, paraître ou disparaître, aller et venir, entrer et sortir, agir ou ne pas agir, comme il leur plaît? A l'origine, c'est le principe vital, agissant sans conscience, qu'ils font intervenir tout seul, en attendant le moment où le principe pensant viendra prendre place à côté de lui. Mais que de difficultés ils s'attirent, à combien de questions embarrassantes ne se condamnent-ils pas à répondre? Si d'abord le principe pensant ou le moi était absent, où donc était-il ? Quand est-il apparu pour la première fois, et de combien le principe vital est-il son aîné au dedans de nous? On

1. Hermann Fichte combat vivement cette erreur de la confusion de l'âme et du moi ; le moi, dit-il, qui n'est pas autre chose qu'une représentation (Vorstellung) dans laquelle un être réel, l'âme, se retourne sur lui-même, a été substantialisé à ce point qu'on s'est persuadé d'en faire le principe réel de toute la philosophie. Herbart, ajoute-t-il, a coupé l'erreur dans sa racine en montrant, que ne pas considérer le moi comme la propriété d'un être réel, de la substance de l'âme, était une contradiction absolue et la plus grande des sottises. Où se manifeste la représentation d'un moi, là est la marque d'une essence réelle et individuelle de l'âme. *Anthropologie*, 2e édit., p. 26. Leipsick 1860.

prétend que le moi est un être à part, et non l'attribut d'un principe unique qui, avant d'arriver à la personnalité, ne s'est manifesté d'abord que comme force vitale et plastique ; qu'on nous dise donc d'où ce nouvel hôte est venu, et par quelle porte il est entré, suivant une expression qu'Aristote emploie pour le νοῦς[1] ; qu'on nous dise encore, à quel instant, à quelle occasion solennelle, il est venu prendre la place où il était attendu ? Lui-même où était-il, que faisait-il, avant que cette place fût prête ? Où donc se tiennent les âmes pensantes, pendant qu'elles épient ainsi le moment favorable pour se glisser dans l'enfant à côté du principe vital[2] ? Entrent-elles en nous comme un démon dans le corps d'un possédé ?

Il y a eu au moyen âge, où cette question a été fort agitée, quelques théologiens assez téméraires pour oser fixer, les uns plus tôt, les autres plus tard, cette date mémorable de l'apparition de l'âme raisonnable dans l'enfant[3]. La formation de tel ou tel organe[4], les premières lueurs de l'intelligence, l'éveil d'une faculté

1. Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι. *De generat. animal.*, XI, 3.

2. Voici la réfutation ironique que fait Lucrèce d'une hypothèse analogue.

> Denique, connubia ad Veneris partusque ferarum
> Esse animas præsto, deridiculum esse videtur,
> Et spectare immortales mortalia membra
> Innumero numero, certareque præproperanter
> Inter se, quæ prima potissimaque insinuetur.
>
> Lib. III, v. 777.

3. Voir le IIe et IIIe chapitre de mon ouvrage sur la *Conscience*

4. Suivant M. Flourens, d'après les observations de Tiedemann, le cerveau n'est assez formé pour agir que six ou huit semaines après la naissance. (Voir l'*Éloge de Tiedemann*, dans le *Moniteur* du 24 déc. 1861.)

nouvelle, leur semblaient l'indice de l'infusion dans le corps d'une âme nouvelle. Mais, qu'on avance ou qu'on recule le moment de cette grande révolution intérieure, on ne saurait, à notre avis, éviter un grave inconvénient. Avant cette apparition de l'âme raisonnable, pendant la période, plus ou moins longue, de la domination exclusive du principe vital, comment ne pas s'inquiéter de savoir à quel titre le fœtus, l'enfant lui-même fera partie de l'humanité ? En quoi aura-t-il plus de prix et de dignité qu'un chien ou qu'un chat ? Comment justifier les lois sur l'avortement et l'infanticide ? On dira peut-être que si l'enfant ne possède pas encore une âme raisonnable, il doit la posséder un jour, ce qui, par anticipation, en fait un être humain et sacré. Mais, en attendant, il est certain qu'il n'a cette âme, ni en acte, ni même en puissance ; donc à quel titre le mettre au-dessus de l'animal ?

Avec une âme unique, au contraire, nous n'éprouvons aucun embarras à maintenir à l'homme, même en l'absence de la pensée, le caractère de l'humanité et, en conséquence, sa dignité, depuis la première jusqu'à la dernière période de son existence. En effet, cette âme unique qui préside à la formation du corps est, dès l'origine, consciente et raisonnable virtuellement ou en puissance, avant de l'être en acte, ce qui suffit pour élever l'enfant, le fœtus lui-même, infiniment au-dessus de l'animal.

Ces difficultés ont été entrevues par quelques partisans de la dualité ; ils ont essayé d'y échapper, mais nous allons voir à quel prix. Ainsi M. Lordat, pour ne pas laisser plus ou moins longtemps le principe vital

privé de la compagnie de l'âme, veut les faire venir l'un et l'autre à la fois : « il n'y a pas de raison, dit-il, pour penser que la formation du dynamisme entier se soit faite en deux temps. La force vitale plastique et le sens intime ont dû avoir été émancipés dès le moment de la conception. » Nous sommes de l'avis de M. Lordat ; non, l'homme n'a pas été fait en deux temps. Mais il faut trouver un emploi convenable à ces deux âmes qui viennent à la fois dès l'origine. Or, que faisait le sens intime, c'est-à-dire l'âme qui a pour caractère exclusif la conscience et la pensée, à l'origine et aux premiers moments de l'existence ?

Selon M. Lordat, tandis que la force vitale s'est mise immédiatement à l'ouvrage, le sens intime serait resté d'abord dans l'inaction, à l'état latent, jusqu'à l'époque où il est entré en rapport avec le monde extérieur. Ainsi, ajoute-t-il, l'action de la vie intellectuelle n'est pas contemporaine de l'action de la force vitale, elle a commencé plus tard, mais sa cause propre était restée en puissance jusqu'à une certaine époque [1].

Toutefois, pressé par les objections au sujet de cette inaction, de cette torpeur plus ou moins prolongée du sens intime, de cette âme pensante qui, pendant plus ou moins longtemps, ne pense pas, il a fait de louables efforts pour l'arracher à cette oisiveté absolue, et lui assigner un rôle quelconque à côté de l'admirable activité de la force vitale. Ainsi il conjecture que, même pendant la période intra-utérine, l'âme raisonnable, quoique encore à l'état latent,

1. *Insénescence du sens intime*, p. 70.

quoique plongée dans une ignorance absolue et incapable de toute volonté, peut exercer une certaine influence morale par le seul fait de sa présence. Dans les monstres acéphales, où il suppose que le principe vital seul agit, il a cru remarquer que les difformités les plus choquantes coïncident fréquemment avec l'absence de l'âme[1]. Il attribue donc à la présence de cette âme inerte, de ce sens intime sans conscience, de ce moi sans moi, la vertu de maintenir la force vitale dans l'exercice régulier de sa puissance, de prévenir des écarts fâcheux, de la tenir, pour ainsi dire, en respect. Voilà la singulière imagination à laquelle est réduit le célèbre médecin de Montpellier pour éviter l'infusion après coup de l'âme raisonnable et pour faire venir, dès l'origine, les deux principes à la fois. D'une part, il est obligé d'enlever la pensée à l'âme pensante, et de l'autre, d'enlever au principe vital cet instinct plus sûr, plus infaillible que la raison, que partout ailleurs il lui attribue.

M. Jaumes, un de ses meilleurs disciples, s'efforce aussi d'éviter cette alternative, également fâcheuse, de l'absence du principe pensant ou de son inactivité absolue, pendant une période plus ou moins longue. Il le suppose donc, dès l'origine, présent et actif, tout en le réduisant à un minimum d'action, pendant la période intra-utérine : « a cette époque, rien de psychique n'apparaît, ce qui n'est pas à dire que l'âme soit inerte. Elle agit en puissance et se prépare à passer à l'acte quand les circonstances favorables seront réu-

1. Il nous semble que la première et la plus grande des difformités est d'être acéphale.

nies. Cet effort est incessant, donc l'action est continue. » Il admet sans difficulté, dit-il encore, que l'âme peut être sans le moi, et qu'il y a des faits psychiques inaperçus[1]. Mais comment concilier ces effets psychiques inaperçus, cette âme sans moi, avec la définition qu'il a donnée de l'âme en regard du principe vital ? Sans doute, par l'apparition simultanée du principe pensant et du principe vital, nos adversaires échappent à quelques-unes des difficultés que nous venons de signaler, mais ils n'y échappent qu'au prix de la plus manifeste contradiction et en ruinant dans sa base même l'hypothèse qu'ils veulent défendre. Quel est, en effet, le fondement du double dynamisme, sinon la distinction d'une âme qui a pour essence la pensée, qui ne peut pas ne pas savoir tout ce qui émane d'elle, et d'une autre âme ou, si l'on veut, d'un autre principe, dont tous les actes sont inconscients ? Or tout ce fondement ne croule-t-il pas dès qu'on admet ou un moi latent ou une âme sans moi, ou des faits psychiques inaperçus ? Quelle différence y a-t-il entre le moi latent de M. Lordat, entre l'âme sans le moi de M. Jaumes, et cette âme unique de l'animisme qui d'abord, suivant nous, ne contient la pensée et le moi qu'en puissance ?

Aurait-on réussi, dans ce système, à expliquer d'une manière satisfaisante la première apparition dans l'homme de l'âme pensante et à lui assigner un rôle, quand elle ne pense pas encore, il resterait à expliquer, ce qui n'est pas d'une médiocre difficulté, ce

1. *De l'âme et du principe vital*, p. 54, 56.

qu'elle devient, où elle va, pendant l'épilepsie, la léthargie, pendant même un sommeil profond, pendant toutes les éclipses et toutes les défaillances de la conscience. Sort-elle donc du corps pour y revenir, après avoir plus ou moins longtemps erré au dehors, comme l'âme d'Hermotime[1], ou comme les âmes cartésiennes dont se moque le P. Daniel dans son *Voyage du monde de Descartes ?* Si la conscience de soi et l'âme ne se séparent pas, l'âme doit disparaître avec cette conscience elle-même, sauf à ressusciter avec elle. « Si je suis obligé, dit M. Franck, de croire à mon identité comme à la condition même de mon existence ; si, d'une autre part, il est prouvé par l'expérience que le fait sans lequel il n'y a plus de moi, que la conscience peut rester absente, s'évanouir, s'éclipser, il est évident qu'il faut étendre au delà de la conscience et du moi le principe constitutif de notre être[2]. »

On vient de voir que nos adversaires sont contraints, par l'évidence même des faits, à abandonner plus ou moins cette prétendue identité de l'âme et du moi, à convenir que l'âme a été et qu'elle peut être sans le moi. Rien donc plus, à ce qu'il semble, ne devrait les empêcher d'admettre avec nous que cette même âme, qui d'abord a été tout à fait dépourvue de conscience, qui ensuite, en certains états, la perd momentanément, peut bien exercer à la fois deux

1. Voir l'histoire de cette âme d'Hermotime, chez divers auteurs anciens et particulièrement dans l'*Histoire naturelle de Pline,* liv. VII, ch. LIII.

2. *Dictionnaire des sciences philosophiques,* art. AME.

sortes d'activité, l'une consciente, l'autre inconsciente, selon les conditions ou la sphère dans laquelle elle agit, suivant le degré de son développement. Agir et connaître, dit très-bien M. Garnier, ne sont pas deux phénomènes indivisibles[1]. Je sais que je pense, je sais que je suis, que j'accomplis tel ou tel acte, tel ou tel mouvement, est-ce donc à dire que je doive connaître, sans rien laisser échapper, tout ce que je suis et tout ce que je fais? J'ai maintenant le sentiment clair de mon existence, est-ce à dire que je doive l'avoir eu depuis que j'ai commencé d'exister? Je sais quelque chose de moi, est-ce à dire que je ne puisse rien ignorer de ce qui se passe dans toutes les profondeurs et dans tous les recoins de mon être? Quelle témérité d'oser affirmer que cette connaissance est complète et continue ! Certains faits de conscience laissent une trace derrière eux dans mon âme; il est des choses que j'ai éprouvées, que j'ai perçues et dont je me souviens, s'ensuit-il que je doive également me souvenir de tout ce qui s'est passé dans ma conscience? La lumière de la conscience éclaire les puissances supérieures de l'âme, est-ce à dire que de la même façon et au même temps et au même degré, elle doive en éclairer toutes les puissances inférieures? Le soleil qui luit sur le sommet de la montagne ne laisse-t-il pas dans l'obscurité le fond de la vallée[2]?

1. *Traité des facultés de l'âme*, liv. VI, 1re section, ch. VI.

2. « La conscience, dit M. de Rémusat, n'est pas égale à tout le moi, ou du moins à cet ensemble de puissances qui se manifestent collectivement sous la forme du moi. » (*Mémoire sur les facultés inconnues*, comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, avril et mai 1863.)

Mais, en supposant qu'il y ait deux principes dans l'homme dont la conscience et l'inconscience marquent le domaine propre et les limites réciproques, aurons-nous au moins une ligne de démarcation fixe et des frontières naturelles entre leurs attributions respectives? Les phénomènes de la vie organique seront-ils tous et toujours d'un même côté, tandis que, de l'autre, seront tous les phénomènes de la vie intellectuelle et morale? Il n'est pas besoin, à ce qu'il nous semble d'être très-versé dans la physiologie, pour montrer que ce partage n'est pas aussi facile à opérer qu'on le prétend, qu'il varie selon les âges et les individus, selon les tempéraments, selon la maladie ou la santé, et même qu'il scinde bizarrement en deux un certain nombre de fonctions.

D'abord, à l'origine, tous les phénomènes de la vie, sans exception, s'accomplissent d'une manière sourde et instinctive; mais de sourds et instinctifs qu'ils étaient, plus tard un certain nombre deviennent, de l'aveu de tous, conscients et volontaires, du moins en certaines occasions. C'est ainsi, par exemple, que les choses se passent dans deux des grandes fonctions de la vie organique, la respiration et la nutrition. Parmi les actes successifs qui concourent à leur accomplissement, il en est qui sont du ressort de la mécanique, d'autres de celui de la physique ou de la chimie. La respiration débute par un fait purement mécanique, l'aspiration de l'air ou le mouvement respiratoire qui précède le fait chimique de la combinaison de l'air avec le sang. De même, dans la nutrition, la chylification a pour antécédents

nécessaires la préhension des aliments, la mastication, la déglutition, qui sont aussi des faits purement mécaniques. Or, si la volonté n'a qu'une influence très-indirecte sur la partie chimique de ces deux fonctions, et si nous n'avons pas conscience, au moins dans l'état de santé, de la façon dont elle s'opère; nous avons, au contraire, conscience de la partie mécanique de la fonction et nous la tenons plus ou moins sous notre dépendance. Ainsi, en suivant le critérium par où on prétend séparer l'âme de la vie, il faudrait n'attribuer au principe vital qu'une part, soit de la respiration, soit de la nutrition, et laisser l'autre part à l'âme pensante. Étrange division, partage bizarre! c'est l'âme qui aspirerait l'air, et c'est le principe vital qui le combinerait avec le sang; c'est l'âme qui s'emparerait des aliments, qui les porterait à la bouche, les sucerait, les dégusterait, les avalerait, et c'est le principe vital qui les digérerait, qui les assimilerait! Nous serions donc obligés de couper en deux, pour ainsi dire, certaines fonctions et d'y faire deux parts, l'une pour l'âme, l'autre pour le principe vital. Voilà, il faut en convenir, un duumvirat fort inquiétant pour des fonctions qui réclament une si grande harmonie. Ne semble-t-il pas qu'ici surtout il faille dire avec Homère : « le commandement de plusieurs n'est pas bon ; il ne faut qu'un seul chef. »

Non-seulement la vie organique elle-même sera scindée, mais, ce qui est peut-être plus étrange encore, les mêmes phénomènes devront appartenir, tantôt à l'un, tantôt à l'autre des deux principes. En tant qu'aveugles et instinctifs, les mouvements de respira-

tion, de déglutition, pendant toute une première période, étaient du ressort du principe vital, devenus conscients et volontaires, il faut les attribuer à un principe différent, à l'âme elle-même. Si parfois l'activité va de l'inconscience à la conscience, parfois aussi elle retourne de la conscience à l'inconscience ; cette loi est comme la contre-partie de la précédente. En regard de ces phénomènes, on pourrait, en effet, en mettre d'autres qui, par une évolution inverse, en vertu de différentes causes que nous énumérerons plus tard, repassent, au contraire, ou du moins semblent repasser, de la lumière dans la nuit[1]. Les mêmes parties de l'activité de l'âme, les mêmes phénomènes sont tantôt plongés dans l'obscurité, tantôt éclairés par la conscience ; les mettrons-nous donc, tantôt au delà, tantôt en deçà de cette prétendue ligne de démarcation, infranchissable suivant Jouffroy? Les mêmes phénomènes, suivant qu'ils prennent, perdent ou reprennent la conscience, transmigreront-ils donc, pour ainsi dire, du domaine du principe vital à celui de l'âme et réciproquement?

1. « Certains mouvements, dit Roussel, qui primitivement étaient volontaires, deviennent insensiblement indépendants de la volonté. Telles sont certaines contorsions que quelques personnes font à chaque instant, parce qu'elles les ont faites dans leur enfance, telle est l'habitude de clignoter souvent, tel est le strabisme que les enfants contractent en dirigeant dans le même temps l'œil droit vers un objet et l'œil gauche vers un autre. Ces effets, qu'on eût pu facilement prévenir, le temps les rend ineffaçables. » (*Essai sur la sensibilité.*)

« La respiration, dit M. Lélut, ouvre la liste des besoins, comme elle ouvre la scène de la vie, car la respiration c'est la vie, c'est le premier acte de la vie, en même temps qu'elle est le premier acte de la sensibilité, en même temps, chose digne de remarque, qu'elle est, ou va être, dans certaines limites, un acte d'intelligence et de volonté. » (*Physiologie de la pensée*, t. Ier, p. 145.)

La volonté elle-même ne serait pas une limite plus fixe que la conscience. On voit quelques individus, soit par l'exercice, soit par quelque particularité d'organisation, accomplir ou suspendre volontairement certains mouvements, sur lesquels la volonté n'a aucune prise chez la plupart des autres hommes. Ainsi, selon Muller, certains individus parviennent à faire agir les muscles auriculaires avec le muscle épicrânien, et le crémaster avec les muscles du bas-ventre[1]. Les muscles crémaster, interne du marteau, palpébral, dont la contraction est, en général, en dehors de l'influence de la volonté, peuvent, selon M. Longet, se contracter volontairement par le fait de l'exercice[2]. Ne trouve-t-on pas même, dans divers auteurs, des exemples d'individus doués du pouvoir de suspendre à volonté, pendant un certain temps, le mouvement du cœur[3]? Ce qui, chez l'un, est du ressort du principe vital serait-il donc, chez l'autre, du ressort de l'âme pensante? Combien n'est-il pas plus naturel, comme le dit M. Tissot, de croire que l'agent de la période de l'intelligence et de la volonté est le même que celui de la période instinctive, que c'est la même âme qui tantôt sait, et tantôt ne sait pas, qui tantôt veut, et tantôt ne veut pas, ce qui se passe au dedans d'elle-même, et ce qui est également un produit de son activité[4]!

1. *Manuel de physiologie*, t. II, chap. v, des lois de l'action et de la propagation dans le nerf grand sympathique.

2. *Traité de physiologie*, t. I, fascicule III, p. 58.

3. Voir Sprengel, *Histoire de la médecine*, t. V, p. 238, le *Dictionnaire des sciences médicales*, art. STAHL ; Roussel, *Essai sur la sensibilité*.

4. M. Tissot a très-bien développé cet argument dans un article intitulé : « Deux grandes fonctions de l'âme, suivant qu'elle agit sans

Concluons donc l'impossibilité d'identifier l'âme avec le moi. L'âme peut exister, elle peut agir sans la conscience de soi et sans la volonté. Si le moi suppose nécessairement l'âme, comme l'attribut suppose la substance, l'âme ne suppose pas nécessairement le moi. Nous avons vu que l'âme est déjà, quand le moi n'est pas encore, elle est encore quand il n'est plus ; il y a des absences du moi, il n'y a pas d'absences de l'âme, tant que dure la vie.

Si le principe vital est un être à part, il faut dire quelle est sa nature. Est-il matériel ou bien immatériel, ou de quelque nature intermédiaire ? C'est un point sur lequel l'accord n'existe pas parmi les partisans de cette seconde âme. Bacon, Gassendi, Buffon, comme nous l'avons vu, n'hésitent pas à faire matérielle l'âme vitale, réservant à l'âme pensante le privilége de l'immatérialité [1]. Mais la matérialité qu'ils attribuent à cette seconde âme a rendu plus ou moins suspecte la spiritualité qu'ils conservent à la première. Tout au moins, nous donnent-ils à penser qu'ils avaient des notions très-confuses sur l'immatérialité en elle-même et sur la nature des causes et des principes. Plus récemment, on a fait du principe vital un fluide

conscience ni préméditation ou avec conscience, intelligence et volonté. (Cahiers du 15 et du 30 décembre 1855, du 15 février et du 15 avril 1856 dans la *Revue médicale française et étrangère,* et dans son ouvrage sur *La vie dans l'homme,* p. 45.)

1. M. Bouchut a aussi matérialisé le principe vital : « La matérialisation de l'agent physique de la vie distinct de l'organisation est, dit-il, le seul moyen d'expliquer scientifiquement la segmentation des êtres, leur reproduction et la régénération des parties coupées. » (*Étude sur le vitalisme*), comptes rendus de l'Académie des sciences morales et politiques, juillet et août 1864.

impondérable, nerveux, magnétique, électro-magnétique. Enfin, quelques-uns ont imaginé de lui donner je ne sais quelle nature mixte, à la fois spirituelle et corporelle.

Il y a peu de duodynamistes qui aient nettement attribué l'immatérialité au principe vital. Nous ne pouvons citer que Joseph de Maistre[1], Ahrens, l'abbé Ubaghs, professeur à l'université de Louvain[2].

Maine de Biran et Jouffroy s'abstiennent, ou affectent de s'abstenir, de toute considération sur la nature du principe vital, comme aussi sur l'ordre d'apparition et de développement des deux principes. Toutefois, on ne peut supposer que Jouffroy ne l'ait pas conçu comme immatériel, puisqu'il démontre que l'immatérialité est le propre de toutes les forces et de toutes les causes. Quant à Barthez, on se rappelle le scepticisme, plus ou moins sincère, où il se renferme sur la substantialité du principe vital et, à plus forte raison, sur sa nature matérielle ou immatérielle. A l'exemple du maître, plusieurs des disciples ont cherché à s'envelopper dans les mêmes réticences au sujet de l'essence de cet être mystérieux.

D'abord M. Lordat[3] s'était montré plus explicite ; non-seulement il convertissait ce prétendu signe algébrique de Barthez en un être réellement existant, mais il n'hésitait pas à lui attribuer l'immatérialité, à

1. « L'intelligence n'est pas la même chose que le principe sensible. Ce principe, qu'on appelle aussi le principe vital, et qui est la vie, ne peut être quelque chose de matériel absolument dénué de connaissance et de conscience. » (*Éclaircissements sur les sacrifices.*)

2. *Leçons d'anthropologie*, Notions préliminaires.

3. *Rappel des principes doctrinaux*, p. 514.

en faire une seconde âme qui serait, dit-il, comme une sorte de majordome de la première, à laquelle est réservé le rôle plus noble de la maîtresse du logis. Plus tard, soit qu'il ait appréhendé certaines objections, soit que lui-même il ait mieux vu les difficultés inhérentes à cette hypothèse des deux âmes. placées en regard l'une de l'autre au sein d'un être unique, il a fait un pas en arrière. Pressé par la dialectique et par les objections théologiques du P. Ventura au sujet de « cette paire d'esprits » dont il lui plaît d'enrichir la nature humaine, il déclare ne plus oser se servir de ce mot d'immatérialité, d'où semblent suivre l'indivisibilité et l'immortalité qui, selon lui, ne sauraient convenir au principe vital[1]. Il n'approuve pas la doctrine des deux âmes, toutes deux également pensantes et spirituelles, qu'il attribue au docteur anglais Wigan, l'auteur d'un ouvrage sur la dualité de l'esprit[2]. On pourrait croire qu'après avoir dépouillé

1. « Je crois avoir employé le mot immatériel pour désigner une différence entre la nature de la force vitale humaine et celle de l'agrégat matériel, mais à présent je n'ose plus m'en servir, parce qu'on peut croire que l'immatérialité, l'indivisibilité et l'immortalité sont inséparables. » (*Réponses à des objections*, etc , in-8°, 1854, p. 28.)

2. *The duality of the mind*, etc. Le docteur Wigan soutient que les deux hémisphères du cerveau ne sont pas des parties d'un même organe, mais deux cerveaux indépendants, constituant chacun à part un organe entier et complet pour la pensée, comme chacun des deux yeux pour la vue. Du rapport de ces deux cervaux, de l'état sain de l'un et maladif de l'autre, du contrôle que le bon cerveau peut exercer sur le mauvais, il déduit des conséquences ingénieuses, sinon solides , sur les diverses espèces de folie et sur le traitement qu'il convient de leur appliquer. Il distingue l'esprit, *mind*, de l'âme, *soul;* mais le *mind* n'est pour lui que l'agrégation de fonctions intellectuelles dépendantes du cerveau ou des cerveaux, comme le mouvement de la montre tandis que l'âme, *soul,* dont l'existence et l'essence divinement mystérieuse, nous est donnée par la révélation, est seule simple, spiri-

le principe vital de l'immatérialité, il va le faire matériel à la façon de Gassendi ou de Buffon; mais il évite de se prononcer, s'efforçant de louvoyer, pour ainsi dire, entre la matérialité et l'immatérialité. C'est, dit-il, une puissance qui n'est, ni un esprit pareil à celui de l'homme, ni un mécanisme pareil à celui que font connaître les physiciens, ni un système d'affinités chimiques, ni quelque impondérable, mais une cause qui n'est rien de tout cela. Si elle n'est rien de tout cela, qu'est-elle donc? C'est ce que M. Lordat ne juge pas à propos de nous dire. M. Malgaigne ne veut pas s'expliquer davantage sur la nature du principe vital : « l'adjoindrons-nous, dit-il, aux autres formes impondérables de la matière? Je ne veux pas aller si loin; quelques probabilités même que présente la théorie d'une entité réelle, je ne veux pas l'affirmer, je n'ai nul besoin de l'affirmer; mais ce que j'affirme, c'est que les choses se passent dans l'économie vivante, comme si elle existait en réalité[1]. » M. Jaumes, à son tour, s'enferme prudemment dans la même réserve. Après avoir si chaudement soutenu que vie et âme sont deux forces irréductibles, que la cause vitale est douée d'attributs et de facultés propres, il prétend qu'il ignore si c'est un être en soi, et affectant, à son tour, le scepticisme de Barthez, il se défend très-fort de faire de la métaphysique. On ne croirait pas qu'un disciple de M. Lordat

tuelle, immortelle. Il n'y a donc aucun rapport entre les deux âmes du docteur Wigan, ou même ses deux cerveaux, et les deux âmes du duodynamisme de Montpellier.

1. *Bulletin de l'Académie de médecine*, t. XXV, p. 910. Paris, 1860.

ait pu écrire les lignes suivantes : « sont-ce deux êtres en soi, ou bien y a-t-il un seul être inconcevable doué de deux vies différentes ? problème insoluble et sans intérêt [1]. » Quoi donc, faire de la vie et de l'âme deux forces irréductibles, n'est-ce pas en faire deux êtres en soi ? n'est-ce pas précisément là le problème que M. Jaumes, et toute son école, ont la prétention de résoudre, par la dualité du dynamisme humain ? L'école de Montpellier commencerait-elle à s'apercevoir qu'elle fait fausse route, et n'ose-t-elle plus soutenir jusqu'au bout une doctrine dont elle était jadis si fière ?

M. Lordat lui-même, en dernier lieu, a rejeté la dénomination d'âme pour celle de puissance. Admettez-vous donc, lui demande le P. Ventura, deux âmes en nous ? Là-dessus il se récrie, il proteste qu'il n'admet pas deux âmes, mais seulement deux puissances de natures extrêmement diverses, associées pour coopérer ensemble et pour former une personne [2]. » M. Jaumes, à la suite de M. Lordat, s'empresse d'adopter ce mot de puissance, et il déclare vouloir s'y tenir. En vérité, c'est à plaisir multiplier les équivoques. Puissance, en effet, dans le langage philosophique ordinaire, ne signifie pas quelque chose qui

1. *De l'âme et du principe vital.*
Dans un écrit plus récent il s'exprime ainsi : « A quel titre la cause vitale existe-t-elle ? Expérimentalement, je dois la regarder comme étant un principe d'action, un agent, et, sans hésiter, je lui donne ce nom. Le mérite-t-elle, en effet, dans sa réalité ontologique ? Je répète que toute notion directe et toute révélation d'en haut manquant, c'est vouloir aller au delà du possible, etc. (*Montpellier médical*, juillet 1860.)

2. *Réponse à des objections*, etc.

subsiste par soi, mais seulement la tendance d'un être à se développer en tel ou tel sens, à agir de telle ou telle façon. Chaque puissance réclame un sujet, en qui elle réside et dont elle est la manifestation. Nous avons dit en ce sens, et nous dirons encore, sans nulle équivoque, que la vie et la pensée sont des puissances distinctes, l'une inférieure, l'autre supérieure, d'une seule et même âme. Est-ce ainsi que l'entendent M. Jaumes et M. Lordat? Reconnaissent-ils enfin que la vie et la pensée pourraient bien n'avoir qu'une seule racine? Reviendraient-ils à Stahl, ce véritable père de l'école de Montpellier? Abandonneraient-ils, enfin, la doctrine de l'alliance pour celle de l'unité? Nous n'osons pas nous en flatter; mais il ne nous semble pas douteux que ces mots équivoques ont pour but d'atténuer et de voiler ce qu'il y a d'étrange dans cette bifurcation de l'homme qui est le dernier mot de leur doctrine.

Telles sont les difficultés insolubles, les perplexités, les contradictions de toute sorte où se précipitent tous ceux, philosophes ou médecins, qui méconnaissent l'unité de la nature humaine.

Nous venons de voir que, même en supposant provisoirement l'inconscience absolue des phénomènes de la vie, l'induction la plus sévère nous obligeait de les rapporter à une seule et même âme exerçant simultanément deux sortes d'activité, l'une consciente, l'autre inconsciente. Mais est-il vrai qu'en effet les phénomènes de la vie soient absolument en dehors de la sphère de la conscience, voilà ce que maintenant nous voulons examiner. On nous objectera, peut-

être, qu'il eût mieux valu commencer par où nous finissons, tout raisonnement étant inutile, si l'observation directe de la conscience se prononce en notre faveur. Mais comme la lumière qui les éclaire est une lumière assez faible, assez douteuse, pour échapper à des yeux peu accoutumés à la démêler dans le sein des ténèbres, nous n'avons pas voulu nous contenter de cette preuve, ni même la placer avant toutes les autres. Ainsi donc nous nous appuierons, ce qui ne peut nuire, sur une double démonstration. Alors même que nous ne devrions pas réussir à faire voir aux autres dans la conscience ce que nous croyons y découvrir, sans nous tenir pour battus, nous pourrions encore nous retrancher, avec quelque confiance, derrière cette forte induction que nous avons fondée sur l'essence de l'âme, sur l'unité de la nature humaine, sur les difficultés où l'on s'engage avec l'hypothèse contraire et sur la grande règle : qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

CHAPITRE XXII

Perceptions insensibles.

Vrai et faux animisme. — Action de la puissance vitale d'abord aveugle et instinctive, puis moins aveugle sans cesser d'être instinctive. — Deux excès opposés au sujet de la vie et de la conscience. — Gradations insensibles de l'inconscience à la conscience. — Diverses preuves de l'existence dans l'âme d'une multitude de phénomènes dont elle ne s'aperçoit pas. — Rappel fortuit et volontaire des idées. — Confusion du défaut de mémoire avec le défaut de la conscience.— Infinité de perceptions insensibles que suppose la mémoire. — Effets notables résultant d'une multitude d'impressions insensibles dont chacune en particulier ne laisse point de trace. — Diverses causes qui empêchent l'âme de s'apercevoir de ses impressions ou pensées. — Faiblesse et multiplicité. — Répétition et habitude. — Simplicité et instantanéité. — Concours de toutes ces causes pour effacer dans l'âme le sentiment de l'énergie vitale.

Une seule et même âme est le principe de la vie et de la pensée, mais elle n'accomplit pas les fonctions vitales de la même manière que des opérations de mécanique ou d'algèbre, avec connaissance des moyens et du but, avec intelligence et liberté. Nous ne voudrions pas qu'on nous attribuât cet animisme exagéré qui fait agir, dès la conception, la puissance vitale de l'âme avec prévoyance et réflexion.

Cette âme qui pense et qui, selon nous, préside à l'organisation tout entière, depuis le commencement

jusqu'à la fin, a d'abord été, pendant un certain temps, que nous n'avons pas la prétention de déterminer, purement végétative et sensitive. Cependant, dès l'origine, elle enfermait en elle ce qu'elle devait être un jour; elle possédait l'intelligence et la volonté, mais à l'état de simple virtualité. Quoique tous ses actes soient admirablement coordonnés, quoiqu'elle agisse avec un art merveilleux, d'après un plan et en vue d'une fin, il n'est nullement nécessaire de lui faire honneur de savants calculs et d'une sagesse profonde. Ce n'est pas la raison mais l'instinct qui la conduit. Dans le monde des êtres vivants, que d'œuvres merveilleuses ne voit-on pas accomplies sans raison, que de combinaisons savantes, sans aucune science, exécutées par le seul instinct! Telles sont les industries des insectes qui nous présentent la plus parfaite finalité et l'art le plus infaillible, avec l'instinct seul, sans aucune trace, dans ces artistes inconscients, de liberté et d'intelligence. Voilà ce qui a échappé à Scaliger, à Stahl, à Perrault, voilà ce que Cudworth a bien mis en lumière, dans les caractères qu'il assigne à ses natures plastiques, en opposition à l'art humain.

Ainsi l'âme, en tant que puissance vitale, forme les organes, préside aux mouvements admirables de la digestion, de la circulation, des sécrétions, etc., sans que jamais cette formation et ces mouvements soient au risque d'être suspendus ou troublés par quelque défaut de vigilance ou de calcul, sans ces rares et difficiles connaissances, que possède fort incomplétement l'homme lui-même qui a passé sa vie à étudier le mécanisme de l'organisme humain. L'âme construit,

conserve le corps, comme l'abeille fait sa cellule et son miel[1]. Où en serions-nous, si la formation et le jeu de l'organisme, si la vie dépendaient de notre science et de notre vigilance? Que de monstres, que d'existences subitement anéanties, que de fatales et irréparables distractions! Depuis combien de temps la race entière des hommes n'aurait-elle pas disparu?

Mais si l'action vitale de l'âme est le fait de l'instinct, ce n'est pas à dire que cette action soit entièrement en dehors de la conscience. L'instinct exclut le raisonnement, mais non la conscience plus ou moins confuse de ses impulsions et de ses œuvres, car il n'agit dans un être, il ne le dirige que par la sensation confuse du bien-être ou du mal-être. Or cette sensation suppose déjà

1. Bayle se trompe quand il objecte à Sennert qui fait présider l'âme à l'organisation : « il faut ici une cause qui ait l'idée de son ouvrage et qui connaisse les moyens de le construire ; tout cela est nécessaire à ceux qui font une montre et un vaisseau ; à plus forte raison se doit-il trouver dans ce qui fait l'organisation des êtres vivants. « (*Dictionnaire historique et critique,* art. SENNERT.) Bayle, de même que Geulincs et d'autres cartésiens, se sert de ce prétendu principe pour nier que l'âme soit cause non-seulement des mouvements du corps, mais de ses idées et de ses volitions. Leibniz attaque ce principe de Bayle : « voilà qui est raisonner d'une étrange manière. Qelle nécessité y a-t-il qu'on sache toujours comment se fait ce qu'on fait? Les sels, les métaux, les plantes, les animaux, savent-ils comment se fait ce qu'ils font et ont-ils besoin de le savoir? etc. » (*Essais de théodicée,* IIe part., p. 403.) Il semble que M. Flourens lui aussi, ait oublié le caractère de l'instinct, qu'ailleurs, cependant il a si bien décrit, lorsqu'il déclare « absolument absurde de dire que des fonctions compliquées dont l'âme n'a aucune idée sont cependant exercées par elle. » (*De l'intelligence et de la vie*, p. 98, IIe partie. Nous ferons la même remarque sur cette objection de M. Martin, notre savant collègue à la Faculté de Rennes : « cette hypothèse se réfute d'elle-même. L'âme aurait donc bien oublié et bien perdu en intelligence depuis l'état fœtal jusqu'à l'état adulte, car elle ignore la structure intime du corps, etc. » (*Philosophie spiritualiste de la nature,* t. II, p. 198.

une certaine conscience, *infimus perceptionis gradus*, comme dit Leibniz, quelque faible et vague qu'on puisse l'imaginer. Sans doute l'âme n'aura pas une conscience de la vie semblable à celle qu'elle a de sa pensée, tant que le jour spirituel ne sera pas levé, tant qu'elle n'aura pas pris conscience et possession d'elle-même. Mais, du moment où elle a commencé à se connaître elle-même, elle ne peut pas, au sein de l'activité, qui est son essence, ne pas saisir son énergie vitale. Ainsi, selon nous, il n'y a pas d'autre principe de vie que l'âme elle-même qui opère instinctivement, avec une conscience plus ou moins sourde, les fonctions vitales.

Sur cette question de la conscience ou de l'inconscience des phénomènes de la vie, nous rencontrons deux excès déjà signalés, l'un de Stahl et de Perrault, qui tous deux font de la vie l'œuvre de l'intelligence et de la volonté ; l'autre, des cartésiens, de Maine de Biran et de Jouffroy qui tous deux, au contraire, font de la vie une chose absolument étrangère à l'âme. Arnauld écrit à Leibniz qu'il n'admet pas : « que l'âme a plus de pensée et de connaissance des mouvements de la lymphe dans les vaisseaux lymphatiques que des satellites de Saturne [1]. » Veut-on attribuer à l'âme les phénomènes de la vie, à tout aussi bon droit, selon Maine de Biran, on peut lui attribuer et le mouvement de la terre et tout ce qu'on voudra. Selon Jouffroy : « le moi se sent absolument étranger à la production

1. Correspondance de Leibniz et d'Arnauld publiée par Foucher de Careil, p. 201.

des phénomènes de la vie, ils arrivent non-seulement sans qu'il ait conscience de les engendrer, mais sans qu'il en ait la moindre connaissance et soit même averti qu'ils se produisent... Nous n'avons sur leur production aucune influence; nous ne parvenons à les connaître qu'à l'aide de la loupe ou du scalpel, comme ceux qui se produisent dans le corps des chiens et des poissons... Pour saisir les phénomènes de la vie, il faut que nous sortions de nous, et que, par des expériences détournées et difficiles sur le corps humain ou sur celui des animaux, nous rendions visible à nos sens cette vie qui n'est pas la nôtre et dont notre conscience ne nous dit rien [1]. » M. Barthélemy Saint-Hilaire dit, d'après Jouffroy, que nous n'intervenons pas plus dans notre nutrition que dans celle de la plante [2]. Ainsi, suivant ces philosophes, le cours de la vie serait tout aussi étranger à l'âme et à la conscience que ce qui se passe dans la planète ou dans les satellites de Saturne, que le cours du Rhône ou de la Seine. Pourquoi donc ne pas déclarer la vie totalement étrangère à la nature humaine ?

Nous croyons pouvoir affirmer avec assurance que la vie et l'âme ne sont pas à ce point étrangères l'une à l'autre ; même sans la loupe et le scalpel, nous en savons un peu plus sur notre vie propre que sur celle des chiens et des poissons.

Pour le prouver, nous nous servirons de deux sortes de preuves, d'abord de preuves indirectes, tirées des

1. *Mémoire sur la légitimité*, etc.
2. Préface de la traduction du *Traité de l'âme*, d'Aristote.

perceptions insensibles, suivant l'expression de Leibniz, c'est-à-dire de ces phénomènes de l'âme qui, quoique très-réels, ne laissent pas de trace distincte au sein de la conscience ; ensuite nous aurons recours à des preuves directes, puisées dans le témoignage même de la conscience.

Rien de plus téméraire, à ce qu'il nous semble, que la façon dont nos adversaires tranchent cette question si délicate de la conscience ou de l'inconscience des phénomènes de la vie. Est-ce donc chose bien facile que de marquer précisément où la conscience finit et où elle commence ?

Entre les deux degrés extrêmes de la conscience réfléchie et de l'inconscience absolue, il y a une multitude de nuances diverses et de degrés intermédiaires. L'être organisé le plus infime, du moment qu'il souffre et qu'il jouit, n'est-il pas doué d'une sorte de conscience plus ou moins confuse qui, à mesure qu'on monte dans l'échelle des êtres, devient sans doute plus nette et plus vive ? Combien même, en chacun de nous, la conscience ne varie-t-elle pas, suivant les divers états de notre esprit, depuis la réflexion la plus profonde, jusqu'à la plus vague rêverie, jusqu'au mode confus et impersonnel de cette existence animale, si bien décrite par Maine de Biran, jusqu'aux confins indécis entre la veille et le sommeil ? Quoi de plus faible que la première lueur de la conscience, si ce n'est la dernière ? Comment dans cette zone si vaste et si incertaine, qui s'étend entre la pleine conscience et l'inconscience absolue, si toutefois elle existe, dans cette région du demi-jour et des demi-ténèbres, tracer

une ligne certaine de démarcation entre la lumière et l'obscurité absolue[1]? C'est par des gradations et des dégradations insensibles, c'est en quelque sorte par des infiniment petits que la conscience commence et que la conscience finit. La conscience, selon Kant, a toujours un degré qui peut être indéfiniment diminué[2]. Comme Kant, M. de Rémusat pense : « que l'observation directe pourrait prouver que la conscience, comme élément de tout acte mental, est une qualité intensive très-variable qui peut tomber au-dessous de toute valeur appréciable, et conséquemment être comme si elle n'était pas... C'est une loi du monde de l'expérience externe, que les faits qui s'y passent, peuvent, sans périr absolument, s'atténuer à ce point que pour nous la valeur en soit comme nulle. Tout minimum est sensiblement égal à zéro. N'en pourrait-il pas être de même dans le monde de l'expérience interne[3]? »

C'est une grande erreur, a dit Leibniz, de croire qu'il n'y a aucune perception dans l'âme, que celles dont on s'aperçoit[4]. Malebranche va plus loin encore et s'écarte, à ce qu'il nous semble, de la doctrine de Descartes, lorsqu'il dit : « la conscience que

1. Le philosophe anglais J. Murphy appelle pittoresquement cette région incertaine : *The mysterious border land betwen the conscious and the inconscious fonctions*. (*Habit and intelligence*, ch. xxv.)

2. *Critique de la raison pure, dialectique transcendantale*, trad. Tissot, 3e éd., IIe vol. p. 53.

3. *Revue des Deux-Mondes*, 1er mars 1860, art. sur Hamilton.

4. *Nouveaux Essais*, liv. II, § 1. Il dit encore : « Nous ne sommes jamais sans perceptions, mais il est nécessaire que nous soyons souvent sans aperception, savoir lorsqu'il n'y a point de perceptions distinguées. » (*Ibid.*, liv. II, § 19.)

nous avons de nous-mêmes ne nous montre peut-être que la moindre partie de notre être[1]. »

Lorsque nous rentrons en nous-mêmes et que nous réfléchissons sur la suite de nos pensées, nous distinguons tout à coup les traces d'une multitude d'impressions et d'idées qui, d'ordinaire, s'écoulent confuses et inaperçues. S'il y avait un microscope pour la conscience, comme pour les yeux, nous apercevrions, au dedans de nous, tout un monde d'infiniment petits.

Mais n'y a-t-il pas quelque chose de contradictoire à supposer dans l'âme des sentiments et des pensées que l'âme ignore? C'est l'objection spécieuse qu'adresse Arnauld à Nicole et à dom Lami, qui avaient eu recours aux pensées imperceptibles, pour défendre contre lui l'universalité des premiers principes de la métaphysique et de la morale. Arnauld maltraite fort ces pensées imperceptibles[2]; il soutient que la conscience de soi-même est essentielle à la pensée, et que des pensées auxquelles on ne pense pas ne sont qu'une chimère, *cogitationes de quibus non cogitatur*, *inane commentum*[3]. Nous n'avons garde de prendre sur tous les points la défense de Nicole et de Lami contre la dialectique sévère de l'auteur des *Vraies et des fausses idées*. Arnauld démêle très-bien un certain nombre de confusions et d'équivoques en cette matière délicate des pensées imperceptibles. Condillac a

1. *Recherche de la vérité,* liv. III, IIe part., ch. VII.
2. *Règles du bon sens,* 5e article, t. XL, des *Œuvres complètes,* édit. de Lausanne.
3. *Dissertatio bipartita,* ibid.

dit comme Arnauld : une perception qui ne s'apercevrait pas serait une chimère; supposer une perception, c'est supposer un objet aperçu; « j'aimerais autant qu'on dît : j'aperçois sans apercevoir[1]. » Mais si les pensées, auxquelles on ne pense pas, ne sont, en effet, qu'une chimère, ou même une contradiction, il n'en est pas de même des pensées auxquelles on pense faiblement, des pensées auxquelles on ne prend pas garde, des pensées dont on ne se souvient pas. Or, c'est là ce que nous entendons, avec Leibniz, par les perceptions insensibles ou pensées imperceptibles.

A propos de ces pensées imperceptibles qu'il appelle le plus souvent perceptions insensibles, Leibniz, dans les *Nouveaux Essais*, s'adresse à lui-même cette objection par la bouche de Philalèthe : « il n'est pas facile de concevoir qu'une chose puisse penser et ne pas sentir qu'elle pense. » A quoi il répond, que le moyen de sortir de la difficulté, c'est de considérer que, comme nous pensons une foule de choses à la fois, nous ne prenons garde qu'aux pensées qui sont le plus distinguées[2].

Cette impossibilité où se trouve notre esprit de donner attention à toutes ses pensées est rendue sensible par une ingénieuse comparaison de Reid : « nous semblons, dit-il, en user avec les pensées qui se présentent en foule à notre imagination, comme un grand prince avec les courtisans qui se présentent à son lever et qui tous aspirent au bonheur d'attirer

1. *Essai sur l'origine des connaissances*, chap. I.
2. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I, part. XIX.

son attention. Après que ses yeux ont rapidement parcouru le cercle, il salue l'un, sourit à l'autre, adresse une courte question à un troisième, un quatrième est honoré d'une conversation particulière, le plus grand nombre sort sans avoir obtenu de marque distinguée d'attention et s'en va comme il était venu. De même dans le grand nombre de pensées qui s'offrent d'elles-mêmes à notre imagination, celles qui n'attirent point les regards de l'esprit et avec lesquelles il ne converse point, pour ainsi dire, s'écoulent avec la foule et sont bientôt oubliées ; c'est comme si elles n'étaient point entrées dans notre esprit [1]. »

La maxime des cartésiens, que l'âme pense toujours, n'est vraie, suivant Leibniz, qu'autant qu'on ajoute que l'âme ne s'aperçoit pas toujours de ses pensées ; sinon il faut donner raison à Locke, sinon, c'en est fait de la continuité de la pensée et des idées innées, sinon on ignore, dit-il, ce qu'il y a de plus beau dans les âmes [2].

Mais comment prouver qu'il y a des choses dans l'âme dont l'âme ne s'aperçoit pas. Comment démontrer l'existence de ce qui est pour nous comme s'il n'existait pas, ou s'il n'avait pas existé? N'y a-t-il pas là un cercle où nous sommes nécessairement enfermés? Nous croyons, qu'il y a plusieurs voies pour en sortir, c'est-à-dire qu'il y a plusieurs manières de démontrer la réalité de ces pensées inaperçues ou perceptions insensibles, soit par la mémoire et le rappel

1. *Essai sur les facultés de l'esprit humain*, chapitre sur la suite de nos pensées, trad. Jouffroy, vol. IV, p. 168.
2. *Nouveaux Essais*, liv. II, § 19.

fortuit ou volontaire des idées, soit par les effets notables qui résultent de la combinaison, de l'accumulation d'idées et d'impressions dont chacune, prise à part, n'aurait laissé aucune trace sensible dans la conscience [1].

Prenons garde en effet de ne pas confondre, comme il arrive trop souvent en cette question, deux choses distinctes, la conscience et la mémoire. C'est sur le témoignage de la mémoire, que nous jugeons avoir pensé ou n'avoir pas pensé, avoir senti ou n'avoir pas senti. Dire que l'âme ne peut penser sans savoir qu'elle a pensé, c'est conclure du défaut de la mémoire au défaut de la conscience, c'est confondre avec des perceptions, ce qui dépend de la mémoire et de l'imagination. Affirmer que l'âme s'aperçoit de tout ce qui se passe en elle, c'est affirmer, contre toute évidence, qu'il n'y a ni défaut ni lacune dans la mémoire. Se souvient-on toujours à point de ce que l'on a su, et même de ce que l'on sait le mieux?

Les choses même dont on se souvient, et la manière dont elles nous reviennent à l'esprit, vont nous servir à prouver la quantité de celles dont nous ne nous souvenons pas; par les idées retrouvées, nous allons juger de la multitude des idées qui demeurent inaperçues. Rien en effet ne démontre mieux le grand nombre d'idées qui nous échappent, que toutes ces idées retirées, pour ainsi dire, du néant, soit par un effort de l'attention, soit par le simple effet de l'association des idées et par des circonstances toutes fortuites. « On peut oublier bien

1. Voir l'article *conscience et inconscience* de M. Léon Dumont dans la *Revue scientifique* de Baillière, du 28 déc. 1872.

des choses, dit Leibniz, mais on pourrait se souvenir de bien loin si on était ramené comme il faut. » Qui n'en a pas fait l'expérience, quand l'esprit est à la recherche d'une idée ou d'un fait oubliés, dont nous avons grand intérêt à nous ressouvenir? Que de choses, quand on le veut bien, on retrouve ainsi au dedans de soi qui, sans ce retour attentif de l'esprit, eussent été pour nous comme si elles n'avaient jamais existé! Si vous vous abandonnez à la rêverie, si votre esprit sommeille, pour ainsi dire, les idées, comme un flot continu et monotone, se succèdent sans le tirer de sa léthargie, sans laisser de trace sensible. Mais tout à coup, en voici une parmi elles qui réveille soudain votre attention; aussitôt, vous voyez ce que, le moment d'avant, vous n'aviez pas vu; vous ressaisissez toute une suite d'idées qui allaient se perdre peut-être à jamais dans l'oubli et le néant; d'anneau en anneau vous remontez jusqu'à ce que vous teniez la chaîne entière. Que d'anneaux dans cette chaîne, par delà celui qui d'abord nous avait semblé le dernier! Sous ce regard attentif de l'âme repliée sur elle-même, que d'empreintes effacées qui tout à coup revivent et reprennent du relief! Sur cette scène, où d'abord l'œil n'apercevait rien, que de figures se dessinent, se meuvent et s'agitent!

Nous nous éveillons sans avoir gardé le souvenir d'aucun rêve; puis, quelques heures, ou même quelques jours après, tout à coup reviennent à notre mémoire une foule d'idées bizarres, de chimères, de drames fantastiques, dont d'abord toute trace semblait avoir entièrement disparu. Alors, même que rien

ne réveille en nous la mémoire d'aucun rêve, nous avons souvent la preuve certaine que la conscience n'a pas été vide. Qui se souvient moins d'avoir songé que le somnambule, et qui cependant a plus manifestement et plus distinctement songé? Des témoins de notre sommeil qui ont vu nos gestes, qui ont entendu nos paroles entrecoupées, peuvent nous dire quelles idées, quels fantômes, quelles préoccupations, quels sentiments ont agité notre esprit. Le même fait ne se présente-t-il pas chez les personnes soumises à l'action de l'éther ou du chloroforme? Elles ont donné les signes de la souffrance, la sueur a coulé de leur front, et cependant, au réveil, elles ne se souviennent de rien. Tous ces cas, si nombreux, où il est démontré que nous avons pensé, que nous avons senti, bien que nous n'en gardions aucun souvenir, prouvent suffisamment que nous pouvons penser, sentir, désirer, vouloir même, et par conséquent avoir eu une conscience plus ou moins confuse de tous les modes de l'esprit, sans que néanmoins, le moment d'après, il en reste une trace sensible dans la mémoire. Quoi de plus fortuit que les circonstances qui réveilleront peut-être un jour ces pensées et au défaut desquelles elles demeureront à jamais ensevelies dans l'oubli? A quoi tient-il que, sans rien perdre de leur réalité, elles aient été pour nous comme si jamais elles n'avaient été? Nous dirons avec M. de Rémusat : « il y a, pour ainsi dire, des souvenirs qui dorment, qu'un mot, qu'un son réveillerait; mais ce mot ne sera pas dit, ce son ne sera pas entendu, et nous mourrons sans avoir pensé une seule fois peut-être à ce dont la pensée

attend en nous en quelque sorte un signal qui la réveille. Peut-être même en est-il ainsi de tout ce que nous croyons avoir oublié et ne s'est-il rien passé, dans tout le cours de notre existence, que des circonstances favorables ne pourraient retracer à la fantaisie[1]. »

Non-seulement il faut admettre l'existence de ces pensées qui passent inaperçues dans l'esprit et sans y laisser, à ce qu'il semble, aucune trace, mais on se voit dans la nécessité de les multiplier à l infini, pour peu qu'on veuille réfléchir sur la nature de la perception et de la mémoire. Il y a un minimum pour la lumière, pour le son, au delà duquel il nous semble que nous ne voyons, que nous n'entendons plus rien[2]. Cependant il faut bien que les parties dans lesquelles ce minimum lui-même se divise, fassent aussi une certaine impression, quelque faible qu'elle soit, sur notre esprit, sinon le total, c'est-à-dire le minimum lui-même nous eût entièrement échappé. « Comme le bruit de la mer, dit Leibniz, se compose du bruit de chaque vague en particulier, de même les grands appétits, les perceptions distinguées, les fortes et dominantes impressions dont nous nous apercevons sont le plus souvent composés d'une infinité de petites perceptions dont on ne saurait s'apercevoir. Et c'est dans les perceptions insensibles que se trouve la raison de ce qui se passe en nous, comme la raison de ce qui se passe dans les corps sensibles consiste dans les

1. *Mémoire sur les facultés inconnues.*
2. Voir Hamilton, *Metaphysics*, lect. 28, sur ce minimum *visibile et audibile.*

mouvements insensibles[1]. » M. Taine insiste, d'après Leibniz, sur ces éléments en quelque sorte infinitésimaux, dans lesquels se décompose chaque sensation ou chaque image dont nous avons conscience. Il cite une expérience acoustique, la roue de Savart, pour prouver la réalité de cette multitude de petites sensations composantes que la conscience ne distingue plus, et qui cependant entrent dans la sensation du son qu'elle perçoit[2].

Par ces effets des perceptions insensibles s'expliquent divers phénomènes de la vie intellectuelle et morale. C'est là qu'il faut chercher la raison de ces dispositions d'esprit, tantôt gaies, tantôt tristes, dont la cause si souvent nous échappe au sein de l'impression confuse d'un rêve, ou d'une rêverie dont la trace distincte est effacée. Combien d'impressions sourdes, de réminiscences vagues modifient et changent à notre insu l'état naturel de notre corps[3]!

Il en est de nos petites déterminations comme de nos humeurs; elles ont leurs causes dans des impressions ou des perceptions insensibles. Si, dans un grand nombre d'écus, nous en prenons un plutôt qu'un autre, « c'est qu'aucune chose, comme dit Montaigne, ne se présente à nous où il n'y ait quelque différence, quelque légère qu'elle soit, et qu'à la vue ou à l'attouchement il y a toujours quelque choix qui nous tente et attire, quoique ce soit imperceptible[4]. »

1. Édit. Dutens, vol. II, Ire part., p. 214.
2. De l'intelligence, Ier vol., liv. III, chap. II.
3. Voir Roussel, *Essai sur la sensibilité.*
4. *Essais*, liv. II, chap. XIV.

Leibniz dit aussi : « si je me tourne d'un côté plutôt que d'un autre, c'est bien souvent par un enchaînement de petites impressions dont je ne m'aperçois pas et qui rendent un mouvement plus malaisé qu'un autre ; et même nos coutumes et nos passions, qui ont tant d'influence dans nos délibérations, en viennent ; car ces habitudes naissent peu à peu, et, par conséquent, sans les petites perceptions, on ne viendrait pas à ces dispositions notables. » Nier ces effets dans la morale, dit-il encore, c'est imiter les gens mal instruits qui nient les corpuscules insensibles dans la physique [1].

Assurément Leibniz n'est pas le premier qui ait signalé ces faits de la conscience si réels, si importants, quoique inaperçus. Stahl les fait rentrer dans ce qu'il appelle le λόγος, Cudworth les appelle des perceptions faibles, Perrault des pensées confuses, Nicole et François Lami des pensées imperceptibles ; mais nul n'a fait d'aussi profondes investigations que Leibniz dans cette obscure région de la conscience. Ne pourrait-on pas dire que ce grand philosophe a introduit la considération des infiniment petits, non-seulement dans les mathématiques et dans la physique, mais dans la science de l'esprit humain ?

Quand on réfléchit sur les conditions sans lesquelles, suivant nous, il est impossible d'expliquer la mémoire, on demeure confondu de toutes ces multi-

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I. De même Chrysippe pensait que l'inclination, ἐπικλισις, qui nous fait nous décider entre deux choses indifférentes, ἐπι τῶν ἀπαραλλάκτων, plutôt pour l'une que pour l'autre, a toujours une cause.

tudes de perceptions insensibles dont il faut admettre l'existence au sein même de la plus pauvre des âmes humaines. Il nous semble, en effet, impossible de donner un autre fondement à la mémoire que la persistance même des idées plus ou moins effacées, qu'elle rappelle à l'esprit. Comment supposer avec quelque vraisemblance que les idées, reproduites par la mémoire, sont des idées qui réapparaissent dans notre esprit après avoir complétement disparu, ou qui ressuscitent, pour ainsi dire, après avoir entièrement cessé d'exister? Comment comprendre la réapparition ou la production à nouveau d'une idée ancienne, en l'absence des objets, des circonstances, et surtout du travail de l'esprit qui l'avaient fait naître? Faudra-t-il revenir, suivant la vive et spirituelle critique d'Hamilton, au système d'Avicenne qui, niant à l'esprit le pouvoir de conserver la connaissance acquise, suppose qu'elle ne se recouvre que par une irradiation de la lumière divine qui l'infuse dans l'esprit[1]? D'ailleurs si elle est réellement produite à nouveau par l'esprit, comment se fait-il qu'une idée se présente à nous avec un caractère d'ancienneté et comme une vieille connaissance?

Non-seulement il n'y a pas d'idée qui ne laisse après elle quelque trace, mais il n'y a pas d'idée, du moins parmi celles que la mémoire pourra réveiller un jour, qui sorte de l'esprit. Nous pouvons encore ici nous appuyer sur l'autorité de Leibniz : « je crois, dit-il, que ce qui est une fois arrivé à l'âme, lui est

1. *Metaphysics*, t. II, lect. 30.

éternellement imprimé, quoique cela ne nous revienne pas toujours à la mémoire [1]. » Il dit aussi ailleurs : « si rien ne restait des idées passées, aussitôt qu'on n'y pense plus, il ne serait point possible d'expliquer comment on peut en garder le souvenir, et recourir pour cela à une faculté nue, c'est ne rien dire d'intelligible [2]. »

C'est là, à ce qu'il nous semble, ce qu'a fait M. Gratacap dans une thèse, d'ailleurs remarquable, sur la mémoire, où il combat avec beaucoup de vivacité cette doctrine de la persistance des idées. Il nous fait le reproche de ne pas rendre compte du caractère de reconnaissance qui est le propre du souvenir. C'est un reproche qui ne nous semble pas mérité. La reconnaissance s'explique facilement dans la supposition de pensées

1. *Dutens,* t. VI, § 1er, p. 332.

2. *Nouveaux Essais,* § 97. — Charles Bonnet, Maine de Biran, sont partisans, comme Leibniz, de la persistance des idées. C'est aussi le sentiment de Damiron : « Toute pensée qui est rappelée a continué à être dans l'âme, à y être comme une perception latente et obscure, mais néanmoins réelle. » *Psychologie,* vol. I, p. 185. Hamilton soutient la même doctrine : « l'activité mentale, dit-il, dure toujours. Le difficile n'est pas d'expliquer comment elle dure, mais comment elle s'évanouit. Toutes les activités mentales, tous les actes de l'esprit qui ont existé une fois persistent ; nous ne les perdons jamais absolument, mais ils deviennent obscurs. Cet obscurcissement est susceptible de degrés infinis, etc. *Metaphysics,* lect. 30. Je citerai encore Forbes Winslow, psychologue et physiologiste renommé en Angleterre : « il est, dit-il, difficile d'expliquer physiologiquement ou métaphysiquement les aberrations de la mémoire, à moins d'adopter la doctrine de l'indestructibilité des idées et d'admettre ce principe, que jamais aucune impression faite sur l'esprit n'est détruite... L'annihilation n'existe que dans la fantaisie ; c'est une illusion de l'imagination, un rêve du poëte. » *On obscures diseases of the brain and disorders of the mind,* chap. XVII, *psychology and pathology of memory.* Voir aussi l'ouvrage de M. Ribot sur *l'Hérédité,* chap. III, de *l'Hérédité de la mémoire,* in-8°. Ladrange 1873.

anciennes qui reviennent à l'esprit, sans en être jamais sorties, et qui réapparaissent sans avoir jamais complétement disparu. Comment au contraire l'expliquer lorsqu'on attribue à un nouvel effort créateur de l'esprit l'apparition à nouveau de ces mêmes pensées [1] ?

Se souvenir, c'est de nouveau avoir conscience distincte de ce qui n'a pas cessé d'exister, enfoui, pour ainsi dire, dans les profondeurs plus ou moins obscures de notre âme. Ainsi, en des quantités innombrables, en des couches diverses, toujours liées les unes aux autres dans l'ordre de leur production, sommeillent les pensées anciennes, ensevelies dans l'obscurité et dans l'oubli, jusqu'au jour où l'impression de certains objets, quelque circonstance nouvelle, quelque association d'idées, quelque acte d'attention, vienne les réveiller et les ramener à la lumière. Quoique nous ne les sentions pas, nous sommes indubitablement obligés de conclure que nous les avons. Kant, de même que Leibniz, a eu raison de dire : « le champ des représentations obscures est immense dans l'homme, quand, au contraire, les représentations claires, celles dont la conscience est évidente, ne sont qu'en petit nombre [2]. »

Non-seulement la multiplicité et la faiblesse, mais en outre la répétition et l'habitude sont une cause d'obscurcissement et même d'effacement des phénomènes au sein de la conscience. Rien sans doute n'éveille plus

1. *Théorie de la mémoire,* chap. II. Montpellier, 1866.
2. *Anthropologie,* trad. de M. Tissot, chapitre des représentations inconscientes.

vivement la conscience et n'imprime en nous une trace plus profonde que les efforts et les mouvements volontaires. Cependant, au bout d'un temps plus ou moins long, par le seul effet de la répétition et de l'habitude, ils perdent eux aussi leur relief, et ils finissent par s'accomplir, pour ainsi dire, d'eux-mêmes et à notre insu. Une série de dégradations successives de la volonté et de la conscience les ramène à une sorte d'instinct qui vient de nous. Cela est manifeste dans chaque art, dans chaque profession, ou mieux encore, dans l'exercice général et ordinaire de notre activité. C'est par l'habitude que nous exécutons, sans y penser, tous les mouvements nécessaires pour la locomotion. Quelle n'est pas l'inconscience de nos gestes familiers ! Si tel est le pouvoir de l'habitude, même sur un acte de notre volonté, combien ne sera-t-il pas plus grand encore sur tout ce qui n'est pas en nous l'œuvre d'une volonté expresse, sur les modes spontanés et involontaires de la sensibilité, de l'intelligence et de la force motrice?

A toutes ces causes s'en ajoute une autre, qui ne dépend ni du degré, ni du nombre, ni de la répétition, mais de la nature même, c'est-à-dire de la simplicité et de l'instantanéité des phénomènes de la vie. Cette cause a été parfaitement signalée par Stahl, qui n'a eu que le tort de l'exagérer, comme Perrault avait exagéré l'influence de l'habitude. S'il n'est pas vrai de dire que les phénomènes, simples, instantanés, plus ou moins en dehors des conditions de l'espace et du temps, soient absolument en dehors des conditions de la conscience et de la mémoire, il est vrai de dire

qu'ils donnent plus difficilement prise au souvenir et à une claire compréhension. Ainsi les odeurs, les saveurs, les sons eux-mêmes, quoique nous les discernions très-bien les uns des autres, quoiqu'ils nous affectent avec force, sont en général moins facilement reproduits par la mémoire que les images données par la vue et le toucher, parce qu'ils ne sont pas susceptibles d'être figurés et décomposés.

Dans un ordre de faits supérieurs, il en est de même des vues instantanées, des élans, des intuitions, des pensées rapides, *rapidæ cogitationes*, comme dit saint Augustin, des élévations de l'âme, fugitives lueurs dont il n'est pas facile de retrouver la trace. C'est dans les mystiques et dans les quiétistes qu'on trouve les plus complètes et les plus délicates analyses de ces phénomènes. Ainsi Fénelon, dans les *Maximes des saints*, oppose sans cesse aux actes discursifs et réfléchis de la méditation les actes de la contemplation, actes simples, directs, si uniformes qu'ils n'ont rien, dit-il, de marqué par où l'âme puisse les distinguer, si rapides, si momentanés, si dénués de toute réflexion, que l'âme, qui sait bien qu'elle les produit, au moment où elle les produit n'en trouve plus la trace en elle-même. C'est, dit-il encore, l'oraison de saint Antoine, dont celui-là même qui la fait ne s'aperçoit plus.

Par toutes ces causes dont, à chaque instant, nous pouvons vérifier en nous-mêmes l'exactitude, il est hors de doute que l'âme ne s'aperçoit pas distinctement, et se souvient encore moins, de toutes les choses qui se passent en elle-même et de tous ses actes,

Il y a dans l'âme comme une trame, un écoulement, une circulation continuelle de perceptions, d'impressions et même de raisonnements insensibles, au milieu desquels ne se détachent qu'en petit nombre les plus vives et les plus saillantes. Il en est de la vie comme de cette grâce habituelle des théologiens dont on ne s'aperçoit pas.

Donc, en outre de l'inconscience absolue, c'est-à-dire de la seule vraie inconscience, qui suivant nous, n'existe pas dans les êtres vivants[1], il y a une autre sorte d'inconscience, apparente plutôt que réelle, qui ne provient pas du défaut absolu, mais de la faiblesse de la conscience, jointe au défaut momentané ou définitif de la mémoire. D'ailleurs la faiblesse de la conscience et la faiblesse de la mémoire sont deux choses qui se tiennent. Comme nous n'admettons pas un défaut absolu de conscience dans les perceptions insensibles, c'est par le défaut de la mémoire que nous les expliquons avec Dugald Stewart et Condillac[2].

Ce qui prouve encore une fois la réalité de ce monde plongé dans les ténèbres, c'est la lumière, ce sont les éclairs qui, de temps à autre, pénètrent dans cette nuit, grâce à des retours subits, grâce à

1. Nous avons essayé de prouver, dans notre ouvrage sur la *Conscience en psychologie et en morale*, que toute vie, dès l'origine, est accompagnée d'une sorte de conscience.

2. « Je pense, dit Condillac, que nous avons toujours conscience des impressions qui se produisent dans l'âme, mais quelquefois d'une manière si légère que nous ne nous en souvenons plus un moment après. » (*Essai sur l'origine des connaissances*, 1er chap.) Nous n'admettons pas la théorie d'Hamilton d'après laquelle les idées latentes interpolées entre deux idées d'une association dont elles forment les anneaux intermédiaires, sont des idées qui n'ont jamais pris place dans la conscience.

des évocations de la mémoire, soit tout à fait inattendues et fortuites, soit provoquées par la réflexion.

Il n'est pas besoin d'insister longuement sur le parti que nous prétendons tirer des perceptions insensibles. S'il y a tant de choses dans l'âme, dont l'âme ne s'aperçoit pas, comment affirmer que les phénomènes de la vie ne soient pas de ce nombre, même alors qu'il serait vrai qu'on n'en découvrirait aucune trace dans la conscience? Toutes les causes d'effacement, que nous venons de signaler, ne se réunissent-elles pas, avec une énergie toute particulière, pour leur ôter la distinction, pour les faire passer plus ou moins inaperçus dans le cours ordinaire et uniforme de la vie?

Ainsi les phénomènes de la vie ont d'abord la multiplicité qui engendre la confusion et l'indistinction. Non-seulement ils sont aussi nombreux que les organes, mais aussi nombreux que les parties, que les molécules innombrables qui composent chaque organe. Le phénomène de la sécrétion n'est-il pas la résultante de la sécrétion particulière opérée par chaque molécule? Considérez encore que, dans le cours régulier et normal de la vie, ces phénomènes n'offrent rien qui ne soit harmonieux, doux, équilibré, qu'aucun d'eux ne se détache des autres, que toutes leurs impressions sont faibles et confuses et donnent peu de prise à une perception claire et distincte. Comment donc l'âme pourrait-elle les démêler les uns des autres, partager entre eux son attention et en garder le souvenir ?

Mais les phénomènes de la vie eussent-ils primiti-

vement, et par leur nature, une vivacité plus grande, bientôt cette vivacité et cette distinction seraient affaiblies par la répétition, par la continuité, par l'habitude. En effet, si c'est une loi de notre nature, que tout sentiment, toute pensée, tout effort, s'effacent à la longue par l'habitude, où cet effet devra-t-il être plus sensible et plus manifeste qu'à l'égard des phénomènes de la vie? Ils commencent avec notre existence même, ils ne finissent qu'avec elle; d'un bout à l'autre de sa durée, ils ne souffrent aucune interruption. Comment donc ne pas accorder que l'habitude, la continuité, la monotonie, ont dû plus ou moins effacer dans l'âme le sentiment de l'énergie vitale? C'est bien ici le cas d'appliquer le vieux dicton anglais : *familiarity breeds neglect;* familiarité engendre négligence.

Ajoutons que les phénomènes de la vie n'étant pas susceptibles d'être figurés donnent moins de prise, sinon à la conscience, au moins à la mémoire, ce qui contribue encore à les faire passer inaperçus.

Enfin, ils s'accomplissent instinctivement, ils tendent infailliblement vers leur but, sans réclamer de notre part aucune intervention volontaire et réfléchie, tandis que les choses du monde extérieur se renouvellent sans cesse et toujours, attrayantes ou menaçantes, tiennent continuellement l'âme sur le qui-vive et absorbent toute son attention.

Tel est l'ensemble puissant des causes qui tendent à effacer plus ou moins la conscience de l'énergie vitale et des divers phénomènes qui en dépendent. Donc, quand même il serait vrai qu'on ne peut en

saisir la trace au dedans de nous, on ne serait pas en droit de conclure qu'ils sont absolument étrangers à la conscience.

Cependant, quelque grand que soit cet effacement, nous croyons qu'il n'est ni complet ni absolu ; nous espérons montrer que la vie n'est pas plus absente de la conscience que le sentiment et la pensée, quoiqu'elle n'y apparaisse pas avec la même distinction et la même clarté.

CHAPITRE XXIII

Conscience de la vie.

Preuve directe tirée de la conscience en faveur de la puissance vivifiante de l'âme. — La vie est-elle ou n'est-elle pas étrangère à la conscience ? — Leibniz et Jouffroy. — Distinction de la perception des phénomènes de la vie et de la conscience de leur cause. — Relation entre l'une et l'autre. — Comment nous connaissons notre corps. — Deux modes de connaissance du corps, par le dedans et par le dehors. — Les sens internes. — Sens vital, son importance et son objet. — Continuelle information de la présence et de l'état du corps. — Distinction, vivacité des perceptions du sens vital dans certains états pathologiques. — Localisation des sensations. — Influence de la volonté sur les phénomènes de la vie. — Hygiène morale. — Conscience de la cause de la vie. — Sentiment de l'action continuelle de l'âme sur les organes. — Identité de ce sentiment et du sentiment de la vie. — Sensation que fait éprouver la paralysie. — La psychologie est la science première de la vie. — La vie est la puissance primitive et fondamentale de l'âme.

Voyons maintenant si aux preuves métaphysiques, tirées de la nature de l'âme et de l'unité de l'être humain, si aux preuves psychologiques indirectes, tirées des perceptions insensibles, nous ne pouvons pas ajouter une preuve directe donnée par l'observation, c'est-à-dire, par la conscience elle-même. Est-il vrai que de tout ce continuel effort, de tout ce grand travail de la vie, rien ne retentit dans la conscience, rien n'arrive

jusqu'à nous? Tel n'est pas le sentiment de Leibniz : « quelque chose, dit-il, dans un passage déjà cité, se place dans l'âme, qui répond à la circulation du sang et à tous les mouvements internes des viscères, dont on ne s'aperçoit pourtant point, tout comme ceux qui habitent près d un moulin à eau, ne s'aperçoivent pas du bruit qu'il fait[1]. » Ce retentissement dans l'âme de la vie organique lui paraît même une conséquence nécessaire de l'union de l'âme et du corps : « car, ajoute-t-il, s'il y avait des impressions dans le corps, pendant le sommeil, ou pendant qu'on veille, dont l'âme ne fût point affectée du tout, il faudrait donner des limites à l'union de l'âme et du corps. » Il dit même qu'il n'y a rien dans le corps qui ne soit perçu par l'âme : *statuo ab anima percipi quidquid in corpore fit*[2]. D'où vient que nous ne nous en apercevions pas? Il en donne pour raison l'habitude et l'uniformité : *ob assuetudinem tenoremque æquabilem*[3]. Leibniz est donc en une opposition absolue avec Jouffroy, et avec tous les modernes psychologues qui ont soutenu cette doctrine étrange, contraire aux faits, contraire au sens commun, que la vie, notre propre

1. *Nouveaux Essais*, liv. II, chap. I.
2. *Animadversiones erga quasdam Stahlii assertiones.*
3. Le théologien philosophe le plus distingué de notre temps, le P. Gratry, pense, comme Leibniz, que c'est une erreur capitale de croire « que l'âme a conscience de tout ce qu'elle fait, qu'elle connaît qu'elle le fait et le rapporte à elle-même. » Comme Leibniz aussi, il entend dans la conscience le retentissement des phénomènes de la vie : « je sens battre mon cœur physique; je sens le sourd mouvement de la vie, la course de mon sang et les soulèvements de ma poitrine; je sens tout un immense chaos de circulations, etc. » (*Connaissance de l'âme*, vol. I, p. 35.)

vie, est tout aussi étrangère à la conscience que la vie d'un chien ou d'un poisson.

Entre ces deux assertions contraires où est la vérité? Les partisans de la séparation absolue de la conscience et de la vie, encourent, à ce qu'il nous semble, un double reproche. D'abord ils ont eu le tort de ne considérer que les perceptions qui ont lieu par les organes, sans prendre garde à ces autres perceptions, plus intimes, plus immédiates, et en nombre infini, que nous avons à chaque instant, des organes eux-mêmes, de leurs états divers, des changements qui s'y produisent. Ils n'ont pas vu que les perceptions que nous avons par le moyen des organes sont toujours précédées et accompagnées de la perception des organes eux-mêmes. Ceux-là même qui n'ont pas méconnu l'activité essentielle de l'âme, n'ont pas su discerner la part de l'énergie vitale elle-même dans le sentiment intérieur de l'exercice continuel de cette activité sur nos organes. Sur ces deux points essentiels de la science de l'âme humaine, nous osons en appeler à une observation plus complète et plus approfondie, qui prouvera que les phénomènes de la vie ne s'accomplissent pas à notre insu, et que la cause qui les produit n'échappe pas entièrement à la conscience.

Disons encore qu'en rapprochant ces deux faits, conscience et perception de la vie, nous ne les confondons nullement l'un avec l'autre. Nous savons que la connaissance des phénomènes de la vie est du domaine de la perception, que son objet n'est pas l'âme elle-même, mais ce qui est en dehors de l'âme, ce qui se passe dans les organes, tandis que la conscience

de la cause de la vie est du domaine propre de la conscience et a pour objet ce qui se passe dans l'âme elle-même. Quelle que soit la différence qui les sépare, ils sont cependant, à l'égard l'un de l'autre, dans une certaine relation, ils se prêtent un mutuel appui, de telle sorte que l'un des deux étant donné, l'autre semble devoir suivre presque nécessairement. Si la vie avait un autre principe que l'âme pensante, il semble que tous les phénomènes de la vie, que tout ce qui se passe dans les organes, en vertu de ce principe étranger, devrait n'arriver à la connaissance de l'âme que par la même voie, et de la même manière, que tous les autres êtres et tous les autres phénomènes du monde extérieur.

Que si, au contraire, ce n'est pas un autre principe, mais l'âme elle-même, qui possède l'énergie vitale, qui préside à tout ce qui s'accomplit dans les organes, comment n'en serait-elle pas directement informée, et ne le percevrait-elle pas immédiatement, sans l'intermédiaire même de ces organes ? On voit donc que ces deux questions se tiennent, et que la solution de la première doit nous préparer à une interprétation plus complète et plus exacte des phénomènes de conscience, par où nous résoudrons la seconde.

Cherchons d'abord comment nous connaissons notre propre corps. Sans doute, nous le connaissons aussi, comme les autres corps de la nature, avec les sens extérieurs, nous le voyons avec nos yeux, nous le touchons avec nos mains. Mais, en outre de cette connaissance par les yeux et par les mains, n'en avons-nous pas une autre, plus spéciale, plus intime, jamais interrompue,

par laquelle, bien mieux encore que par la double sensation de la main qui touche et de toutes les parties touchées, nous distinguons notre corps de tous les autres corps de l'univers? La réponse ne semble pas devoir être douteuse pour quiconque veut bien réfléchir sur ce qu'il sait du corps et de ses organes, et sur la manière dont il le sait.

Indépendamment de cette connaissance du corps, par le dehors et par les sens extérieurs, il en est certainement une autre, par le dedans, par une sorte de sens intérieur, qui nous en apprend plus sur le corps et sur nos organes, qui est plus utile à leur conservation, que tous les autres sens extérieurs réunis. Pour connaître le corps, et même pour en discerner les principaux organes, nous pouvons nous passer des sens extérieurs, de la vue de nos semblables, d'un miroir où nous contemplions notre image. Ce ne sont, d'ailleurs, ni nos yeux, ni nos mains, ni un miroir, qui pourraient nous instruire de l'existence de ces organes internes, tels que le cœur et l'estomac, que chacun connaît, au moins grossièrement, sans aucune leçon d'anatomie.

La psychologie moderne a trop oublié la théorie de ces sens internes que l'ancienne philosophie ne séparait pas des sens externes. Cependant, comme il y a des sens qui nous mettent en rapport avec le monde extérieur et avec la surface de notre corps, il semble nécessaire d'admettre un ou plusieurs sens qui nous mettent en rapport avec nos organes et avec ce qui se passe dans l'intérieur même de notre corps. Pour n'avoir point d'organes visibles au dehors, ni même de

siége fixe et déterminé au dedans, ils n'en sont pas moins réels que la vue ou l'ouïe. Quant à leur objet, c'est le corps intérieur, pour ainsi dire, toujours actuellement présent.

D'Aristote les sens internes ont passé dans la doctrine de saint Thomas et dans toute la philosophie du moyen âge[1]. Descartes lui-même les avait conservés de l'ancienne philosophie et leur avait fait une place dans sa théorie de l'homme. En outre des sens externes, il admet deux sens intérieurs : « le premier, dit-il, comprend la faim, la soif et tous les autres appétits naturels, et il est excité dans l'âme par les mouvements des nerfs de l'estomac, du gosier et de toutes les autres parties qui servent aux fonctions naturelles par lesquelles on a de tels appétits. Le second comprend la joie, la tristesse, l'amour, la colère et toutes les autres passions, etc.[2]. » Bossuet aussi, d'après l'École et d'après Descartes, admet des sens intérieurs qu'il définit de la façon suivante : « on appelle sens intérieur celui dont les organes ne paraissent pas et qui ne demande pas un objet externe actuellement présent[3]. »

Kant divise les sens corporels en deux classes : les sens organiques et le sens vital, qu'il appelle *sensus vagus* parce qu'il n'a pas de siége fixe et déterminé, en opposition aux sens organiques, *sensus fixus*[4]. Cette

1. Voir, dans le *De anima* de Suarez, lib. III, cap. III, les discussions et les diverses théories de la philosophie du moyen âge sur les sens internes. — Voir d'intéressantes indications sur l'histoire de cette question dans Hamilton, *Metaphysics*, lecture 27.

2. *Principes*, Ve partie.

3. *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. Ier.

4. *Anthropologie*, § 15.

division, d'après Hamilton, serait aujourd'hui généralement admise en Allemagne.

Ce *sensus vagus* est le sens de la coexistence de l'abbé de Lignac, sens qui rayonne, dit-il, du dedans au dehors, qui est constamment en exercice comme celui de l'existence personnelle elle-même, avec lequel il semble indissolublement lié, et qui nous avertit continuellement de la présence du corps, de la distribution des organes et d'un nombre infini des parties de notre machine[1].

Maine de Biran incline aussi à admettre un sens vital : « on pourrait, dit-il, colliger l'ensemble des impressions immédiates sur les organes intérieurs essentiels à la vie sous le titre commun de sens vital qui embrasserait tous les modes de notre sensibilité intérieure, comme celui de l'effort comprend tous les modes de notre activité ou motilité volontaire[2]. »

De Maine de Biran jusqu'à nos jours, le sens vital, banni de la psychologie française, a trouvé asile chez quelques physiologistes qui ont étudié plus attentivement les rapports de l'âme et du corps, et auxquels il n'a pas échappé que, sans le secours des sens extérieurs, l'âme est constamment informée de la présence de toutes les parties du corps, de la situation et de l'état des organes. « C'est un fait, dit le docteur Gerdy, aujourd'hui reconnu, que l'homme se sent exister, non-seulement dans son intelligence, mais jusqu'à la périphérie et aux dernières limites de son

1. *Eléments de métaphysique*, p. 107, 111, 112.
2. *Essai sur les fondements de la psychologie*, part. II, section 1re, chap. II.

corps, et qu'il apprécie même avec exactitude, par cette sensation intérieure, la situation respective des différentes parties de la surface de son corps. Aussi, dans l'obscurité de la nuit, comme à la clarté du jour, aveugle même, il porte sa main sur toutes les parties de son corps qu'il veut toucher, avec autant de précision que s'il avait au bout des doigts des yeux pour les diriger. Aussi n'a-t-on jamais vu un aveugle porter ses aliments ailleurs qu'à sa bouche ; la sensation qui le guide donne aussi sûrement à son esprit la conscience de son corps, que la perception lui donne celle de son intelligence. Le moi du vulgaire est donc à la fois son corps, qu'il sent par toute la surface, et son intelligence dont il a la conscience[1]. »

M. Lélut admet aussi une sensibilité ou un sens interne, qui comprend ce qu'il appelle des instincts viscéraux de conservation, de nutrition, de mouvement, avec les principes mécaniques et animaux d'action. Pour M. Lélut, le moi ou le fait de conscience n'est pas seulement le sentiment de la volonté et des idées, mais le sentiment physiologique de l'existence qui résulte de toutes les émotions confuses dues aux actions organiques[2].

M. Peisse, dans un mémoire malheureusement inachevé, qui est la meilleure critique, que nous connaissions, du mémoire de Jouffroy sur la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie, a aussi parfaitement fait la distinction de ces deux

1. *Physiologie des sensations et de l'intelligence*, in-8°, p. 10. Paris, 1846.
2. *Physiologie de la pensée*. Ier vol., chap. III.

modes de connaissance du corps : « en outre, dit-il, de ce mode objectif de connaissance du corps où le corps est perçu comme une chose étrangère au sujet qui perçoit, il est un autre mode, en quelque sorte subjectif, où le moi aperçoit le corps dans la réciprocité de leur action et de leur réaction. Le sujet n'est plus ici simple spectateur de l'exercice des fonctions organiques, il n'est pas obligé pour les connaître de sortir de lui-même, comme on le suppose, ni de recourir à la loupe et au scalpel, comme s'il s'agissait d'un organisme autre que le sien. Lui même il se sent l'auteur de l'action, de l'effort vital qui met les organes en jeu, comme aussi le sujet des impressions plus ou moins confuses, plus ou moins agréables ou désagréables que les organes lui renvoient, et quand son attention, pour une cause ou pour une autre, se dirige sur l'un d'eux, il discerne et localise ces diverses sensations avec une grande perspicacité[1]. »

Quel nom donner à cette faculté, incontestable suivant nous, d'apercevoir et de sentir du dedans, pour ainsi dire, ce qui se passe dans les organes ? M. Peisse la nomme moi vital ; mais cette expression a quelque chose d'équivoque ; elle semble confondre ce que l'âme ne fait qu'apercevoir ou causer dans les organes, avec ce qui est dans l'âme elle-même. Nous préférons l'ancienne expression de sens interne qui, en même temps qu'elle marque l'opposition avec les sens extérieurs, ne permet pas une pareille confusion. Mais

1. *Rapports du physique et du moral.* Liberté de penser, n° du 15 mai 1848.

comme les philosophes anciens, et plusieurs d'entre les modernes, tels qu'Aristote, Descartes, Bossuet, ont admis divers autres sens internes, soit pour la réunion, soit pour la conservation des sensations, soit pour la joie et la douleur, nous désignerons celui-ci sous le nom de sens de la vie ou sens vital [1]. De tous les sens internes des anciens philosophes, c'est le seul, à notre avis, qui doive être conservé. Le *sensus communis* ou *cænesthesis* n'est que l'âme elle-même avec son unité. La fantaisie, la mémoire sensitive, la *vis æstimativa*, font partie de l'imagination, de la mémoire, du jugement, et ne sont pas des sens qui perçoivent les objets extérieurs ou notre propre corps.

Quelle n'est pas, dans l'existence de l'homme, l'importance de ce sens interne de la vie, qui tient une si petite place, ou qui, comme la vie elle-même, est totalement absent dans les classifications de tant de phsychologues ! Si les sens extérieurs importent pour notre salut, combien plus encore nous importait-il qu'il y eût un sens pour veiller au dedans, un sens pour nous avertir, non pas seulement d'un danger ou d'un mal possibles, encore plus ou moins éloignés, comme font les sens extérieurs, mais d'un mal et d'un

1. M. Saisset admet ce sens vital : « je sens, dit-il, mes organes, je suis présent à mon corps..... Nous avons le sentiment des organes les plus cachés, toutes les fois qu'un désordre, un accident quelconque vient en troubler la vitalité ; nous avons le sentiment continu de la vie organique. » (*Âme et vie.*)

M. Lemoine, dans un article de la *Revue Européenne* du 15 novembre 1859, intitulé *Apologie des sens, par un Spiritualiste*, insiste sur le sens de la vie, dont il démontre la réalité et l'importance par des observations et des analyses que nous avons mises à profit. (Voir aussi son ouvrage sur l'*Ame et le corps.* Didier, 1862.)

danger situés à la racine même de notre existence, et qu'il faut immédiatement conjurer sous peine de mort ?

Suivant l'état du corps, suivant le degré d'attention que nous leur donnons, ces perceptions du sens de la vie sont plus ou moins confuses ou distinctes. Elles sont confuses quand tout va bien dans le corps, quand tout suit la marche accoutumée, quand les fonctions de la vie s'accomplissent régulièrement. Cependant, quoiqu'elles ne se distinguent alors que difficilement les unes des autres et ne produisent, chacune en particulier, aucun effet appréciable, toutes réunies donnent un effet sensible, le sentiment du bien-être ou de la santé, que fait surtout ressortir le contraste avec l'état de malaise et de maladie.

Tel est ce sens interne de la vie, qui continuellement, comme par une sorte de toucher intérieur, avertit l'âme qu'elle est unie au corps. Toujours l'âme se sait pourvue d'un corps, et non pas seulement de temps à autre, à certaines occasions, quand, par exemple nous nous voyons avec nos yeux, quand nous nous touchons avec nos mains, quand nous éprouvons un choc, ou que quelque dérangement a lieu dans notre organisme. Dans l'immobilité, comme dans le mouvement, dans l'exercice de la pensée, comme dans celui des forces musculaire, quand nous résolvons un problème, comme quand nous soulevons un fardeau, sans cesse nous sommes informés, non-seulement de la présence, mais de l'état de notre corps. Cette perception de la présence actuelle, de la coexistence du corps, se retrouve au fond de toutes nos pensées et de tous

nos sentiments; c'est un élément essentiel du moi et de la conscience.

D'ailleurs ces perceptions et ces impressions qui, dans l'état ordinaire, sont plus ou moins faibles et confuses, deviennent tout à coup vives et distinctes, quand les fonctions organiques sont troublées, quand il y a surexcitation de la force vitale sur tel ou tel point de l'organisme. Barthez lui-même, comme on le voit dans l'exposition de sa doctrine par M. Lordat, inclinait à croire que la sensation de conscience, suivant son expression, vient se joindre à la sensation vitale, quand cette dernière est à un haut degré, quoiqu'il ruine par là un de ses principaux arguments en faveur de la séparation du principe vital d'avec l'âme pensante [1].

Bichat aussi n'admet, à ce même point de vue, qu'une différence de degré entre ses deux vies : « chaque jour, dit-il, l'inflammation, en exaltant dans une partie la sensibilité organique, la transforme en sensibilité animale. Ainsi les cartilages, les membranes séreuses, etc., qui, dans l'état ordinaire, n'ont que l'obscur sentiment nécessaire à leur nutrition, se pénètrent alors d'une sensibilité animale, souvent plus vive que celle des organes auxquels elle est naturelle. Pourquoi ? Parce que le propre de l'inflammation est d'accumuler les forces dans une partie, et que cette accumulation suffit pour changer le mode de la sensibilité organique, qui ne diffère de l'animale que par sa moindre proportion. D'après toutes ces considéra-

1. *Exposition de la doctrine médicale de Barthez*, in-8°. Paris, 1818, p. 143.

tions, il est évident que la distinction établie ci-dessus dans la faculté de sentir porte, non sur sa nature, qui est partout la même, mais sur les modifications diverses dont elle est susceptible. Cette faculté est commune à tous les organes, tous en sont pénétrés, aucun n'est insensible, elle forme leur véritable caractère vital ; mais plus ou moins répartie abondamment dans chacun, elle donne un mode d'existence différent ; aucun n'en jouit dans la même proportion [1]. » Muller, à propos des sensations de la vie organique, dit aussi que ces sensations faibles, obscures, non circonscrites dans les parties auxquelles le nerf grand sympathique se distribue, deviennent plus nettes et plus précises quand les irritations ont de l'intensité [2].

Il n'y a pas une fonction, pas un organe, pas un point de l'organisme vivant qui, dans certains états pathologiques, ne puisse devenir l'objet d'une perception plus distincte et nous renvoyer des sensations d'une nature spéciale, et susceptibles d'être localisées dans les diverses parties de l'organisme : « il n'y a pas de partie, dit M. Flourens, absolument insensible dans le corps vivant. La sensibilité est partout, et dans les parties mêmes où habituellement elle est le plus obscure. Il suffit d'un degré d'inflammation ou d'irritation donné pour la faire passer aussitôt de l'état latent et caché à l'état patent et manifeste [3]. »

1. *De la vie et de la mort*, art. 7. Différences générales des deux vies par rapport aux forces vitales.

2. *Manuel de physiologie*, traduit par Jourdan, t. II, chap. v. Des lois de l'action et de la propagation dans le nerf grand sympathique.

3. Note sur la sensibilité de la dure-mère, des ligaments et du périoste. (*Acad. des sciences*, 18 avril 1857.)

Loin que la vie organique soit étrangère à la conscience, c'est une source continuelle de perceptions, d'émotions, de désirs de toute sorte et des dispositions morales les plus diverses. L'attention de l'âme, éveillée par la surexcitation ou le trouble de quelque fonction, éclaire soudainement l'existence d'une foule de phénomènes organiques auxquels, le moment d'avant, nous ne prenions pas garde. Qui ne sait que de changements d'état, que de nuances du mieux et du pire, le malade découvre dans l'organe affecté, sur lequel se concentre toute son attention? Quelquefois même cette préoccupation exclusive et profonde, cette vigilance inquiète, avec l'interprétation pessimiste qu'il donne aux phénomènes, sont pour lui un véritable tourment et la plus grande partie de son mal. C'est un spectacle, dit le docteur Foissac, curieux et pénible à la fois, d'entendre l'hypochondriaque faire le récit de ses mille sensations et de ses souffrances sans nom. On dirait qu'armé d'un verre grossissant, il suit toutes les opérations de la vie, crée un mécanisme spécial des fonctions et dissèque chaque fibre de son organisme [1]. Enfin, il y a certains individus qui, même hors le cas de maladie, semblent mieux prédisposés que d'autres à la perception de ces impressions confuses de la vie. Tel était Maine de Biran, quoiqu'il ait voulu séparer la vie de l'âme de la vie du corps: « il est, dit-il, des hommes d'une certaine organisation ou tempérament, qui se trouvent sans cesse ramenés au dedans d'eux-mêmes, par des impressions affectives

1. *Hygiène philosophique de l'âme*, in-8°, p. 346. Paris, 1860.

d'un ordre particulier assez vives pour attirer l'attention de l'âme. De tels hommes entendent, pour ainsi dire, crier les ressorts de leur machine; ils les sentent se monter ou se détendre, tandis que les idées se succèdent, s'arrêtent et semblent se mouvoir du même branle [1]. »

Parmi tous nos organes, ce sont ceux de la nutrition dont les fonctions semblent le plus échapper à la connaissance de l'âme; cependant M. Lélut pense que le moi, en certaines occasions, averti de leur activité par le trouble et la souffrance, rapporte cette sensation insolite à un point de l'économie animale qu'il avait ignoré jusque-là : « ici, dit il, le moi est éveillé par suite d'un rapport nouveau entre son activité et celle de ses organes, dans d'autres cas, il reste sourd aux impressions des organes mêmes avec lesquels il est habituellement en commerce intime, c'est-à-dire, aux impressions des sens proprement dits [2]. » On cite des exemples remarquables, dans certains cas de magnétisme ou d'hypnotisme, de la lucidité de ce sens de la vie à l'égard de telle ou telle partie de l'organisme.

Rien ne prouve mieux cette connaissance, pour ainsi dire intérieure du corps, que le fait de la localisation des sensations. Chacun localise ses sensations, avec un certain degré de précision, dans telle ou telle partie de l'organisme. Ressentons-nous une vive douleur dans le corps, nous la rapportons, sans hésiter, à l'organe qui en est le siége, à la tête, au cœur, à

1. *Rapports du physique et du moral.*
2. *Physiologie de la pensée*, vol. I, p. 77.

l'estomac. La première chose que demande le médecin au malade le plus ignorant, à l'enfant lui-même, c'est de lui indiquer l'endroit où il souffre. Ainsi, nous savons que nous avons un cœur, un estomac et d'autres organes essentiels, sans avoir été à un amphithéâtre, ni assisté à des dissections. Enfin Kant, et après lui Maine de Biran, ont remarqué que la distinction du droit et du gauche, nécessaire à l'homme pour s'orienter dans l'espace, provient d'un sentiment naturel et primitif de deux moitiés symétriques de notre corps, sentiment qui ne manque à personne, sans le secours d'aucune leçon ni d'aucun maître.

L'âme a donc une certaine connaissance naturelle de son corps et de ses principaux organes. Cette connaissance n'est pas, il est vrai, celle que Stahl et Perrault ont imaginée; elle n'embrasse pas tous les détails, tous les rapports de moyen à fin. C'est une connaissance qui n'a rien de scientifique, qui ne dispense ni de l'étude de l'anatomie, ni du secours d'un médecin. Mais, quoique vague et confuse, quoique bornée aux parties principales de l'organisation, elle n'en est pas moins suffisante pour les besoins de la vie animale, et surtout pour la réfutation de l'erreur de ceux qui condamnent l'âme à une ignorance absolue des phénomènes de la vie.

Pas plus qu'ils ne s'accomplissent entièrement à notre insu, pas plus les phénomènes de la vie ne sont entièrement en dehors de l'influence de l'intelligence et de la volonté. Que de mouvements assujettis aux pensées de l'âme, et combien n'est pas merveilleux l'empire de la volonté sur le corps tout entier ! Mais

il s'agit seulement de montrer ici l'influence de nos pensées et des divers états de l'âme, sur des phénomènes et des fonctions qui ne dépendent pas directement de la volonté. Qui ne sait à quel degré on peut aviver ou affaiblir le sentiment de la vie, en un point quelconque de l'organisme, selon que l'on refuse ou que l'on accorde son attention aux impressions dont il est le siége? Une détermination volontaire et forte amortit les douleurs locales, et même détermine des modifications physiologiques dans les parties souffrantes. L'attention, dit quelque part Cabanis, malgré ses tendances au matérialisme, modifie directement l'état des organes. Nombre de faits prouvent la vérité de cet axiome de l'École ; *fortis imaginatio generat casum* [1].

La santé, et en conséquence la vie elle-même, jusqu'à un certain point, dépend de nous. L'énergie morale n'est-elle pas, en plus d'une circonstance, chacun le sait, le meilleur remède contre la maladie et la mort? On voit les épidémies prendre de préférence leurs victimes parmi ceux qui tremblent et se cachent, et épargner les hommes courageux qui les bravent, par amour de la science ou de l'humanité. Gœthe raconte, dans une de ses lettres, qu'au milieu d'une épidémie de fièvre putride, exposé à une contagion inévitable, il parvint à s'y soustraire par la seule action d'une volonté ferme. On ne saurait croire, dit-il, combien la volonté a de puissance en des cas pareils ; elle se répand, pour ainsi parler, dans tout

1. Voir le chapitre de Montaigne, Ier livre des *Essais, Sur la force de l'imagination.*

le corps, et le met dans un état d'activité qui repousse toutes les influences nuisibles. La crainte est un état de faiblesse indolente qui nous livre sans défense aux attaques victorieuses de l'ennemi. « L'enthousiasme, dit Damiron, a souvent préservé de la mort ; il étouffe à la guerre les principes délétères de la peur, du découragement, de l'abandon de soi-même. Ce sont là des miracles d'une hygiène qui n'a rien que de naturel [1]. »

Jusqu'où ne s'étend pas l'influence de l'âme, constatée par des faits manifestes et des observations de tous les jours, sur ces fonctions organiques qu'on veut soustraire d'une manière absolue à son empire? En bien des circonstances, l'âme exerce une influence manifeste sur la circulation du sang. La crainte, l'émotion, le réveil subit des passions, font battre le cœur avec plus de vivacité, plus d'énergie. La coloration sanguine de la face trahit ce qui se passe dans l'âme des individus doués d'une vive sensibilité. Le chagrin fait couler des pleurs, la vue d'un mets délicat fait jaillir la salive, la peur accélère l'exhalation intestinale, l'anxiété morale produit la transpiration du front et des aisselles, le chagrin épuise les constitutions les plus robustes, la jalousie peut jeter dans le marasme, la digestion est suspendue et troublée par une vive impression morale, la colère, la peau brûlante, le sommeil disparaît par l'appréhension d'un danger. L'excès même de la joie met la vie en péril ; *la joie fait peur*, tel est le titre d'une

1. *Souvenirs de vingt ans d'enseignement, de l'enthousiasme.*

pièce où cette vérité est dramatiquement mise en scène. Certains objets, certaines pensées excitent les organes génitaux. Ainsi, l'âme a de l'empire sur la circulation, sur l'assimilation, sur la nutrition, sur la calorification, sur le sommeil, sur l'acte de la génération, en un mot, sur toutes les fonctions vitales [1]. Entre le mauvais état de l'âme, comme tant de médecins et de physiologistes l'ont obvervé, et le mauvais état du corps, entre l'état psychologique morbide et l'état organique morbide, il y a une étroite relation. Ce n'est pas seulement le corps qui, par sa bonne constitution, fortifie l'âme, mais c'est l'âme bien réglée qui, comme le dit Platon, maintient par son autorité le corps en bonne santé [2].

Aussi y a-t-il quelque chose de vrai dans ce paradoxe, qu'on meurt quand on veut. On se soutient certainement mieux dans la vie, on offre, pour ainsi dire, une plus grande force de résistance aux causes de destruction, quand on poursuit un but avec une volonté énergique, ou bien quand on a un motif puissant de vivre. Voyez cet homme qui, après une vie laborieuse, se retire des affaires pour jouir enfin d'un repos, auquel depuis longtemps il aspirait ; s'il demeure dans l'oisiveté, s'il ne sait pas donner un nouveau but à son activité, se créer, pour ainsi dire, un nouveau motif de vivre, au bout de quelque temps, dans un âge encore peu avancé, il languit et il meurt. La retraite, le repos, auxquels il avait tant aspiré, sont pour lui

1. *Dictionnaire des sciences médicales*, article sur le système nerveux.
2. *République*, liv. III.

la mort. Au contraire, que d'exemples de toute sorte, dans les plus humbles comme dans les plus hautes fortunes, prouvent qu'une ame forte, suivant une parole de Bossuet, est maîtresse du corps qu'elle anime [1] !

De là une médecine, une hygiène morale, c'est-à-dire une science de combattre ou de prévenir les maladies par une sage direction des forces de l'intelligence et de la volonté. On trouve les plus décisifs exemples de cette influence de l'âme sur le corps, comme aussi les meilleurs préceptes sur la manière dont nous devons l'exercer, dans l'ouvrage remarquable du docteur Feuchtersleben [2]. Le docteur Feuchtersleben définit l'hygiène morale : la science de mettre en usage le pouvoir que possède l'âme de préserver par son action la santé du corps ; il montre que l'homme, au moyen de l'âme, peut agir sur les maladies et exercer un pouvoir, au moins indirect, sur la vie et la mort [3]. La vie, d'ailleurs, selon lui, est le travail de la volonté, qui tend à soumettre les forces extérieures, et par ses conquêtes sans fin, à changer l'état de l'individu, sans modifier son essence.

1. Ovide a dit :

> Sufficitque malis animus, nam corpus ab illo
> Accepit vires, vixque ferenda tulit...
>
> *Tristes*, III; 2.

2. *Hygiène de l'âme*, traduit de l'allemand sur la vingtième édition, par le docteur Schlesinger-Rahier, avec une Introduction, par M. Deondre. Paris, 1860, in-12.

3. Kant aussi attribue à l'âme un grand empire sur les maladies. Voir dans son *Anthropologie*, le chapitre : « De l'empire de l'âme sur les sentiments maladifs par la seule volonté de les maîtriser. » Traduction de Tissot, p. 447.

Encore une fois, quelque étroite qu'on suppose l'alliance entre deux principes, on n'expliquera pas cette pénétration mutuelle de la vie et de la pensée, ce retentissement immédiat et réciproque de l'une dans l'autre. Il est donc certain que les phénomènes de la vie sont perçus et sentis par l'âme ; examinons maintenant si nous n'avons pas quelque conscience de la cause de ces phénomènes, c'est-à-dire de la vie elle-même.

Nous avons vu que l'âme a la perception des phénomènes de la vie, lesquels se passent dans les organes, nous allons voir maintenant qu'elle a la conscience de la cause même de la vie.

Quand nous disons que nous allons faire voir dans la conscience la cause de la vie, ou l'énergie vitale, nous ne voudrions pas qu'on pût nous soupçonner un seul instant d'avoir la présomption de tenir en main quelque révélation inattendue et de révéler le secret de quelque grande découverte psychologique ou physiologique, ignorée jusqu'à présent du monde entier. Il s'agit simplement d'appeler l'attention sur ce que chacun sait aussi bien que nous, et de démêler, dans le sentiment de notre activité, ce que d'autres ont eu le tort d'y laisser confondu, à savoir le fait même de l'énergie vitale.

A quel signe donc prétendons-nous reconnaître, au dedans de nous, la présence et l'efficace de la cause de la vie? A nul autre qu'à cette action continue, à cet effort sans relâche de l'âme sur les organes, que déjà nous avons signalé comme inhérent à son essence même. L'âme, avons-nous dit, ne nous est connue que

comme principe d'activité, ou, ce qui revient au même, comme force. Puis recherchant, parmi les modes divers de son activité, quel est celui dont elle ne se sépare pas, quel est celui qui commence et qui finit avec elle, nous l'avons trouvé dans l'énergie motrice. La tension de l'âme contre les organes, l'effort immanent, voilà, avec la perception intime du corps, ce qui est toujours présent à la conscience, voilà le sentiment fondamental de notre être. Or là, suivant nous, est l'action vitale, la puissance vivifiante de l'âme.

Mais s'il est incontestable que nous avons conscience d'un effort moteur, d'une force motrice, il n'est pas démontré, nous a-t-on objecté, que cet effort moteur soit un effort vital, que cette force motrice soit la vie [1]. Qu'on les mette en parallèle l'une avec l'autre et on ne pourra s'empêcher de croire à leur identité. Rappelons-nous donc ce qu'est la vie, d'après les phénomènes par lesquels elle se manifeste, et d'après les principales définitions des physiologistes. La vie est une cause, une force agissant sans cesse sur toutes les molécules du corps pour les disposer d'après un certain plan, pour les maintenir dans les conditions convenables aux fonctions vitales, pour les soustraire à l'action dissolvante des lois de la nature morte, lutte continuelle dont l'acte suprême est l'agonie ou le dernier combat contre la mort. La vie est un

1. Cette objection m'a été particulièrement adressée par M. l'abbé Thibaudier, à la fois théologien et philosophe. Voir ce qu'il a écrit sur cette question : *Du principe vital à l'occasion de discussions récentes.* Paris, rue Cassette, 1862.

principe original, d'activité, d'effort, de mouvement, une faculté propre de mouvement et de changement intime, suivant la définition de M. Martin de Rennes, regardée par Isidore Saint-Hilaire comme la meilleure dans l'état actuel de la science. « La vie, dit ce savant naturaliste, est un mouvement de tous les instants, sur tous les points de notre corps, mouvement moléculaire entretenu lui-même par des mouvements d'ensemble, dont n'est exempt, sans parler de l'appareil locomoteur, aucun de nos organes et surtout de nos viscères, mouvement péristaltique et antipéristaltique, d'inspiration et d'expiration, systole et diastole, excrétion des glandes, circulation des fluides, soulèvement et abaissement alternatif du cerveau et autres phénomènes du même genre [1]. »

Voilà ce que nous disent les physiologistes du principe de la vie. D'un autre côté, la conscience nous découvre au dedans de nous, dans l'âme elle-même, un effort permanent, une continuelle action sur tous les organes. Comment ne pas reconnaître dans cette énergie motrice de l'âme dont nous avons conscience, cette autre énergie motrice qui se révèle par tout ce qui se passe dans l'organisme, et qui est, d'après les physiologistes, le principe de la vie ? L'âme est un principe de mouvement, nous sentons l'âme continuellement agissante sur les organes ; les phénomènes de la vie sont des mouvements ; comment les attribuer à un autre principe qu'à celui que nous sentons agir, sans nulle interruption au dedans de nous ? On nous

1. *Histoire générale des règnes inorganiques*, IIe vol., liv. Ier, chap. VI.

objecte [1] que nous ne serons assurés de l'identité de la force motrice de l'âme et d'avoir réellement la conscience de la vie, que lorsque nous aurons conscience de l'hématose, de la sécrétion de la bile, etc. Les auteurs de cette objection confondent ici, ce que nous nous sommes efforcés de distinguer, c'est-à-dire ce qui est du domaine de la conscience avec ce qui est du domaine du sens vital et de la perception.

Je ne dis pas que j'ai conscience du mouvement de mes poumons, de mon cœur, de l'hématose, etc., mais je dis, ce qui n'est nullement la même chose, que j'ai conscience de l'effort qui fait battre le cœur, qui soulève la poitrine qui est le principe moteur de toutes les opérations vitales. Je n'ai donc pas commis la faute que me reproche sévèrement un habile psychologue, M. Lemoine, je n'ai pas confondu le sentiment que l'âme a d'elle-même avec la perception de ce qui se passe dans l'organisme.

Quand il serait vrai qu'en aucun cas, même dans certains états de maladie, nous n'avons une perception plus ou moins confuse de ces phénomènes de la vie, cela ne prouverait nullement que nous n'avons pas conscience de l'effort lui-même, c'est-à-dire de la cause qui produit ces phénomènes dans les organes. Ce sont là deux faits d'ordre bien différent, l'un interne et l'autre externe. J'insiste sur ce point puisque plusieurs m'ont reproché de les prendre l'un pour l'autre, et puisque la plupart des adversaires de l'ani-

1. MM Garnier, l'abbé Thibaudier, M. Lemoine (*le Vitalisme et l'Animisme* de Stahl, p. 185, Germer Baillière).

misme les confondent réellement quand il s'agit de la question de la conscience de la vie[1]. Il en est d'ailleurs de cette conscience de l'effort vital comme de la perception de ce qui se passe dans les organes et du sens de la vie. Plus ou moins confus quand tout dans l'organisme suit le train ordinaire, l'effort vital devient aussi tout à coup plus distinct à l'occasion de telle ou telle fonction vitale troublée ou surexcitée, ou bien encore il nous laisse le sentiment d'une lacune manifeste, s'il vient à cesser d'agir sur quelque partie paralysée de notre organisme. Rien, en effet, ne met mieux en relief la conscience continue de l'énergie vitale que le sentiment, pour ainsi dire, en sens inverse que nous éprouvons, quand, par une cause quelconque, par une paralysie, ou même par un simple engourdissement, cet effort se trouve tout à coup impuissant à l'égard de certaines parties de l'organisme. Un membre, en effet, est-il paralysé, à l'instant, il cesse d'être aperçu par le moi comme sien, à l'instant, aussi il se fait, pour ainsi dire, un vide très-vivement senti au sein de cette énergie vitale que l'âme exerce sur tout le corps. Rien ne nous fait mieux apercevoir combien cette énergie était réellement sentie que le sentiment éprouvé quand elle ne l'est plus. « Cette sensation, dit M. Peisse, est comme une lacune, un déchet, que subit le sentiment universel de la vie corporelle. Elle prouve que l'état de ce membre était très-réellement, quoique très-obscuré-

1. M. Janet, dans le mémoire déjà cité, veut bien m'attribuer d'avoir établi ces deux résultats importants : la limite de la conscience et de l'inconscience n'a rien d'absolu ; l'âme n'a pas seulement conscience de la pensée, mais de la vie.

ment senti, et constituait un élément partiel du sentiment général de la vie. Ainsi en arrive-t-il d'un bruit continu, monotone, qui cesse d'être perçu, quoiqu'il soit toujours entendu. En effet, vient-il à cesser brusquement, tout aussitôt on s'aperçoit qu'il n'a plus lieu, et il fait pour ainsi dire défaut à notre oreille [1]. »

La perception intérieure des fonctions organiques, la conscience de l'action de l'âme qui les produit, embrassent donc une foule de petites perceptions, une foule de détails, un monde de faits et d'impressions qui nous échappent, dans l'état ordinaire, à cause de leur multiplicité, de leur continuité, de leur monotonie, et des distractions du dehors, mais qui deviennent sensibles et distincts, soit par le défaut, soit par l'excès, soit par une observation plus attentive de ce que notre âme perçoit et de ce qu'elle éprouve dans telle ou telle partie de l'organisme. Ce sont ces faits, ces impressions, dont l'ensemble constitue la vie physiologique, toujours présente à la conscience, et qui est, pour ainsi dire, le fond invariable sur lequel repose et se dessine la vie intellectuelle et morale.

De même que nous n'aurions aucune idée de la cause, malgré toutes les successions de phénomènes qui s'opèrent sous nos yeux dans l'univers, si d'abord nous n'avions puisé cette idée au dedans de nous, de même, malgré toutes les dissections ou vivisections, nous n'aurions absolument aucune idée de la vie, sans la conscience qui d'abord nous la donne.

« Les yeux, dit M. Peisse, les mains, le scalpel, ne

1. Édition des *Rapports du physique et du moral*, de Cabanis, publiée par M. Peisse. Notes, p. 108.

peuvent, en dernière analyse, faire que de l'anatomie. Ils ne connaissent et ne peuvent connaître que les conditions matérielles, mécaniques, instrumentales, des fonctions vitales ; la vie même leur échappe. La vie en elle-même ne peut être connue objectivement, elle ne peut l'être que subjectivement, car elle est essentiellement force, activité, sentiment, toutes qualités qui ne se révèlent, de même qu'elles n'appartiennent qu'au principe actif et vivant qui est moi. Loin donc de prétendre que l'exercice de la vie physiologique n'est pas révélé à la conscience, il faudrait dire que cette vie n'est véritablement connue que dans et par la conscience [1]. »

Telle est donc, suivant nous, la preuve directe de l'identité de l'âme et de la vie, preuve qui vient s'ajouter aux preuves indirectes que déjà nous avons données. Voilà ce qui répond dans l'âme, pour parler comme Leibniz, à ce qui se passe dans les organes; voilà ce que Condillac, dans le *Traité des sensations*, appelle le sentiment fondamental de sa statue [2], et voilà ce que Maine de Biran appelle aussi très-bien le sens de l'effort immanent ou de l'existence sensitive [3], quoiqu'il ait le tort de vouloir enlever cette existence sensitive au sujet sentant.

Tout comme elle est la science première de la force, la psychologie est aussi la science première de la vie. Faire la vie étrangère à l'âme, pour la convertir en je ne sais quelle entité, plus chimérique que

1. Mémoire, déjà cité, *sur les rapports du physique et du moral.*
2. Chap. I et II de la seconde partie.
3. Introduction aux *Essais d'anthropologie*, édit. de M. Naville.

toutes celles de la scolastique, c'est aller, non-seulement contre toutes les règles de l'induction, mais aussi contre le témoignage même de la conscience.

En résumé, nous sommes conduits par toutes les voies à cette conclusion, que la vie n'est pas un être à part, mais une puissance de l'âme, comme la sensibilité ou l'intelligence. Elle est inférieure sans doute par la dignité, mais elle est la base de toutes les autres, elle est la puissance primitive et fondamentale sur laquelle toutes les autres sont entées, et sans laquelle elles ne pourraient exister. L'âme est donc essentiellement vivifiante; l'âme, comme dit Platon dans le *Phédon*, apporte partout la vie avec elle.

Telle est la double démonstration, tirée des perceptions insensibles et du témoignage direct de la conscience, que nous opposons à ceux qui veulent mettre la vie en dehors de l'âme, et placer le corps sous le gouvernement d'une autre âme inférieure. On a dit de Dieu : *Deus unus aut nullus;* nous dirons de l'âme avec non moins de vérité : *animus unus aut nullus*.

CHAPITRE XXIV

Objections contre l'animisme.

De quelques objections contre l'animisme. — L'*Intelligence et la Vie* de M. Flourens. — Sa méthode et ses expériences. — De la diversité des organes peut-on conclure à la diversité des principes ? — *Insénescence du sens intime* de M. Lordat. — Est-il vrai qu'il n'y ait de vieillesse que pour le principe vital et point pour le sens intime ? — De l'influence du dépérissement des organes sur l'intelligence. — De l'hérédité des qualités vitales et de la non-hérédité des qualités intellectuelles et morales. — Les phénomènes de la vie sont-ils complets dès l'origine, tandis que ceux de l'esprit seuls sont perfectibles ? — La persistance de certaines propriétés vitales, après la mort, est-elle favorable ou contraire à l'hypothèse d'un principe vital séparé de l'âme et des organes ? — L'animisme, les maladies et la mort. — Divers changements à introduire dans la psychologie et dans la morale, par suite de la restitution de la puissance vitale à l'âme pensante.

Devons-nous compter parmi les partisans ou les adversaires de l'unité de la forme un des plus célèbres physiologistes de notre temps, l'auteur de l'ouvrage sur l'*Intelligence et la Vie*, que nous avons déjà plus d'une fois cité? Cet ouvrage contient-il, comme on semble le croire à Montpellier, une démonstration expérimentale en faveur du double dynamisme? M. Flourens a-t-il réellement voulu faire de l'intelligence et la vie deux êtres à part, en face l'un de l'autre, ou bien

n'a-t-il distingué que les organes sans séparer les principes [1] ?

La psychologie physiologique de M. Flourens, et la méthode qu'il emploie pour distinguer expérimentalement, comme il le dit, nos facultés les unes des autres, laissent bien des doutes dans notre esprit. Nous ne nions pas que cette méthode ne conduise à des découvertes en physiologie, mais nous croyons que la psychologie ne peut en espérer beaucoup de lumières. Quelle voie détournée et périlleuse pour arriver à la connaissance de l'homme intellectuel et moral ! Quand même tous ces animaux vivants, mis à la torture, donneraient des réponses identiques, parfaitement nettes et précises, comment conclure avec certitude de ce qu'on a expérimenté sur le cerveau d'un poulet, découpé par tranches, à ce qui se passe dans le cerveau vivant de l'homme sur lequel, grâce à Dieu, il n'est pas permis d'expérimenter ?

Que nous apprendront, non-seulement sur la volonté en elle-même, mais sur l'organe qui lui est propre, des expériences sur le cerveau d'un coq ou d'un lapin ? Y a-t-il donc dans ce coq ou ce lapin une volonté semblable à celle de l'homme ? Malgré les plus subtiles expériences et les plus spécieuses analogies, la conscience demeure la voie la plus directe et la plus sûre, sinon la seule, pour la connaissance de nous-mêmes et pour la distinction de nos facultés.

Mais ne nous arrêtons qu'à ce qui concerne la sé-

1. M. Sales Girons a fait une bonne et vive critique de l'ouvrage de M. Flourens dans sa *Revue médicale* des 30 novembre et 15 décembre 1859.

paration, c'est le mot dont se sert M. Flourens, de la vie et de l'intelligence.

« Le point capital, dit-il, de toutes mes expériences sur le système nerveux est la séparation de la vie d'avec l'intelligence et de toutes les propriétés vitales d'avec les propriétés intellectuelles. » Si par là M. Flourens a réellement entendu une distinction d'être et de substance, et non-seulement une distinction de puissances et d'organes, ne craignons pas d'affirmer qu'il est loin d'avoir prouvé ce qu'il se proposait de démontrer, et que cette conclusion dépasse singulièrement la portée de sa méthode et de ses expériences. Voici d'ailleurs comment lui-même il expose sa méthode : « je sépare les propriétés par les organes. J'appelle propriété distincte toute propriété qui réside dans un organe distinct. Je dis l'intelligence distincte de la vie, parce que l'intelligence réside dans un organe où ne réside pas la vie, et réciproquement la vie dans un organe où ne réside pas l'intelligence, parce que je puis ôter l'organe de l'intelligence, et l'intelligence par conséquent, sans toucher à la vie, sans ôter la vie, en laissant la vie tout entière[1]. »

Voici maintenant ses expériences. Dans l'encéphale deux parties seulement sont à considérer pour la distinction de l'intelligence et de la vie, la moelle allongée, siége du principe premier du mécanisme respiratoire, et les lobes ou hémisphères cérébraux, siége des perceptions et des volitions, c'est-à-dire de l'in-

1. Préface.

telligence. Dans la moelle allongée, il détermine à une ligne près, le point qu'il appelle nœud vital, où réside le premier moteur du mécanisme respiratoire, c'est-à-dire la vie. Si l'on coupe transversalement la moelle allongée sur le nœud vital, la vie, selon M. Flourens, cesse à l'instant. Enlève-t-on à la fois les deux hémisphères du cerveau à un animal, il perd tous les sens, il ne voit plus, il n'entend plus; il ne sait plus ni se défendre, ni s'abriter, ni manger, ni fuir, en un mot, il perd l'intelligence, tandis qu'il conserve la vie.

L'intelligence réside donc dans un organe et la vie dans un autre; on peut ôter l'organe de l'intelligence, et l'intelligence avec lui, sans que la vie en soit altérée, affectée, compromise. M. Flourens en conclut qu'entre la vie et l'intelligence il y a une séparation complète, rendue visible par l'expérience.

Sans mettre en doute l'exactitude de ces expériences, nous nous permettrons de contester les conclusions qu'il veut en tirer. La distinction des organes est sans doute une preuve excellente, sensible, de la distinction des modes divers d'action d'un même principe, mais non de la diversité des principes eux-mêmes. Si la diversité des organes supposait la diversité des principes, ce ne serait pas assez de deux âmes ou de deux principes dans l'homme, il en faudrait autant qu'il y a d'organes susceptibles d'agir séparément les uns des autres.

Je perds la vue avec l'œil, tandis que l'ouïe subsiste dans son intégrité, ou bien je perds l'ouïe avec l'oreille, tandis que la vue demeure intacte, est-ce à dire

qu'il y ait là deux principes d'action absolument séparés, une âme pour la vue et une autre âme pour l'oreille ?

Une seule et même cause ne peut-elle donc diversement agir par des organes divers ? D'ailleurs, si la vie subsiste sans l'intelligence, nous ne voyons pas que l'intelligence subsiste sans la vie. Donc l'indépendance n'est nullement réciproque, et la séparation n'est pas aussi complète que le prétend M. Flourens.

En définitive, si l'on nous demandait quelle est l'opinion de M. Flourens sur la nature de la vie et sur ses rapports avec l'âme, nous serions dans un grand embarras. Il est impossible de le ranger avec les organiciens, car il se prononce hautement en faveur de l'unité du principe de la vie : « quel qu'il puisse être, dit-il, il est essentiellement un, il y a une force générale dont toutes les forces particulières ne sont que des expressions diverses, des modes. » Il loue Barthez de l'avoir parfaitement vu [1]. Ajoutez ce qu'il dit de la séparation expérimentalement démontrée de l'intelligence et de la vie, et il pourra paraître hors de doute que M. Flourens est d'accord avec l'École de Montpellier. Il n'en est rien cependant ; car voici qu'à une autre page Barthez est fort maltraité : « Barthez est tombé, par rapport à son principe vital, dans la même faute que les anciens par rapport à leurs prétendues forces, je veux dire dans la personnification d'un mot [2]. »

M. Flourens est-il donc animiste ? Il semble qu'il

1. *De l'intelligence et de la vie,* p. 97, IIe partie.
2. *Ibid.,* p. 87.

ne reste pas d'autre parti. Cependant nous le voyons tout aussi opposé à Stahl qu'à Barthez. Il dit en parlant de Bordeu : « il prouve facilement que l'âme ne gouverne point un corps qu'elle ne connaît pas [1]. » Ailleurs, il répète ce même argument : « il est absurde de dire que des fonctions compliquées, dont l'âme n'a aucune idée, sont cependant exercées par elle [2]. »

S'il n'est ni avec les organiciens, ni avec Barthez, ni avec Stahl, avec qui donc est-il, et quelle est sa doctrine sur les rapports de l'âme et de la vie ? C'est une question à laquelle il n'est certainement pas facile de répondre.

Des vivisections de M. Flourens, passons aux spéculations beaucoup moins physiologiques de M. Lordat. Tandis que la force vitale vieillit, le sens intime va toujours se perfectionnant et ne vieillit jamais ; telle est la thèse qu'il a soutenue dans son ouvrage de l'*Insénescence du sens intime*. La force vitale, dit-il, n'agit et ne pâtit que sans conscience, tandis que le sens intime n'agit et ne pâtit qu'avec conscience ; par cette seule différence déjà on juge que l'un et l'autre ne sont pas de même nature. Mais si quelques doutes pouvaient encore subsister, voici, selon M. Lordat, ce qui achève de décider la question. La force vitale est infailliblement soumise à la vieillesse: le sens intime, au contraire, exempt de culmination, est indéfiniment perfectible et jouit d'une véritable insénescence. Au milieu des ruines de son vieux manoir, dit M. Lordat

1. *De l'intelligence et de la vie*, IIe partie, p. 98.
2. *Idem.*, p. 98.

dans son langage pittoresque, le sens intime demeure dans toute son intégrité.

La conservation de la force de l'esprit, malgré la décadence des forces physiques, et jusque dans l'âge le plus avancé, chez certaines natures d'élite, n'est pas une remarque nouvelle. Il suffit de rappeler le *Traité de la vieillesse* de Cicéron, ou bien ce que dit Sénèque de l'accroissement des forces de son esprit à mesure qu'il avance dans la vieillesse : « Non sentio « in animo ætatis injuriam quum sentiam in cor- « pore... Viget animus et gaudet non multum sibi « esse cum corpore... Hunc ait esse florem suum[1]. » Mais je ne sache pas qu'aucun des anciens ou des modernes, avant M. Lordat, se soit avisé de soutenir, d'une manière générale et absolue, cette opposition de l'esprit, qui grandit toujours, avec le corps et le principe vital qui, après avoir atteint un certain degré de force et de développement, s'affaissent et déclinent fatalement dans la dernière période de la vie.

Malheureusement, M. Lordat se trouve ici en contradiction, non-seulement avec presque tous les médecins, les philosophes ou les moralistes qui ont étudié la nature humaine, mais avec le témoignage unanime du genre humain, qui ne saurait être récusé quand il s'agit d'un fait d'observation journalière et à la portée de tous. Ce ne sont pas seulement Lucrèce et Cabanis qui ont constaté et décrit l'affaiblissement moral et intellectuel causé par la vieillesse, mais les hommes les moins suspects de tendance à confondre

1. *Epist.* xxv.

l'âme avec le corps; c'est Pascal, par exemple, qui a dit : « trop de jeunesse et trop de vieillesse empêchent l'esprit; » c'est Jouffroy qui, décrivant les divers degrés et les diverses phases du pouvoir personnel de l'homme dans les divers âges de la vie, a tracé ce triste et trop véridique tableau de l'extrême vieillesse : « quand l'homme parvient à une grande vieillesse, il finit ordinairement par où il a commencé, c'est-à-dire par cette vie impersonnelle qui précède dans l'enfant la naissance de la volonté ; de là, cette observation si vulgaire que le vieillard redevient enfant. On observe, en effet, chez les vieillards un affaiblissement considérable et progressif du pouvoir personnel ; il semble que la volonté, fatiguée du long service qu'elle a fait, abandonne sa tâche au soir de la vie et s'assoupisse peu à peu, en attendant le sommeil de la mort. L'extrême vieillesse rappelle à la fois l'idée du sommeil et celle de l'enfance; c'est qu'en effet, le sommeil, l'enfance, la vieillesse, ne sont que le même phénomène sous trois formes différentes, c'est-à-dire la faiblesse de la personnalité qui s'éveille dans l'enfant, qui se repose dans l'homme endormi et qui défaille chez les vieillards [1]. »

Pour le bien et l'honneur de l'humanité, pour la dignité de nos derniers jours, combien ne voudrions-nous pas que Pascal et Jouffroy eussent tort et que l'insénescence du sens intime de M. Lordat fût la vérité ! Mais il nous est impossible, avec la meilleure volonté du monde, de nous bercer d'une semblable

1. *Premiers mélanges*, fragment intitulé : *Des facultés humaines.*

illusion. En vain on nous cite quelques exemples illustres de fortes et belles vieillesses, dans l'antiquité et dans les temps modernes. En regard de cette liste, quelle autre, plus étendue, ne pourrait-on pas dresser de ceux chez lesquels l'esprit a décliné en même temps que le corps! Les premiers ne sont que l'exception ; les seconds représentent la règle et la loi générale des phases diverses de la vie et des facultés humaines. Est-il même exact de dire que ces vieillesses privilégiées soient une exception à la règle? Une ou deux années de plus ne les eussent-elles pas certainement ramenées, un peu plus tôt, ou un peu plus tard, à la loi commune?

La loi du développement de l'esprit n'est pas la même que celle du corps ; il arrive que l'esprit continue à se perfectionner, qu'il conserve ou même accroît sa vigueur assez tard, quand déjà la force vitale et les organes ont commencé à décliner ; mais supposer que ce perfectionnement n'a point de limites, au sein même de la plus grande décrépitude des organes, c'est affranchir complétement l'âme du corps dès cette vie, doctrine qui nous semble convenir à un mystique et à un illuminé, plutôt qu'à un médecin et à un physiologiste. Est-il possible de ne pas voir: « cette étroite couture, comme dit Montaigne, de l'âme et du corps s'entre-communiquant leur fortune? »

Voici encore, selon M. Lordat, une autre opposition entre l'ordre vital et l'ordre intellectuel, en même temps qu'un nouvel argument en faveur de leur séparation. De même que, selon lui, il y a une

vieillesse pour les facultés de la vie, tandis qu'il n'y en a point pour les facultés de la pensée, de même il y aurait une transmission héréditaire des qualités vitales, et non des qualités intellectuelles et morales, d'où il conclut de nouveau l'impossibilité de les ramener à un seul et même principe. C'est ce qu'il entreprend de démontrer dans une leçon fort ingénieuse sur cette question : les lois de l'hérédité physiologique sont-elles les mêmes chez l'homme et chez les animaux[1] ?

L'hérédité physiologique, c'est-à-dire l'hérédité des qualités du tempérament, de la ressemblance des traits extérieurs, et même de certaines qualités acquises par l'éducation, existe chez les animaux. D'un animal apprivoisé et domestique, naît un animal apprivoisé et domestique ; d'un chien dressé pour la chasse naissent des chiens qui apportent, en naissant, les mêmes aptitudes. Bon chien chasse de race, dit un proverbe. Aussi y a-t-il une sorte de noblesse de race pour certains animaux, par exemple pour les chiens et les chevaux.

Chez l'homme il y a également une hérédité, mais restreinte en de plus étroites limites. D'où vient cette différence? Les qualités acquises par les animaux s'implantent dans la force vitale, elles peuvent se transmettre héréditairement avec elle, tandis que chez l'homme les qualités acquises qui constituent la science, se déposent dans le sens intime et ne se transmettent pas héréditairement. Cela seul

1. Première leçon du cours de physiologie de 1841-1842.

qui est vital ou instinctif, se transmet par la génération. Les races humaines héritent des traits corporels, de la physionomie, du teint, du tempérament, des dispositions à certaines maladies, des parties du caractère qui tiennent à l'instinct, mais non des qualités intellectuelles et morales de leurs auteurs. Les qualités propres du sens intime sont, dit spirituellement le célèbre médecin de Montpellier, sans généalogie ascendante ou descendante [1].

A l'appui de cette hypothèse, comme de la précédente, il cite en grand nombre des fils d'hommes célèbres demeurés obscurs, des fils de héros, de savants et d'artistes qui n'ont été rien moins que des héros, des savants et des artistes. Assurément il y a du vrai dans la thèse de M. Lordat; autant pour le moins que dans la thèse contraire de l'hérédité du génie, qu'un auteur anglais, Francis Galton, a entrepris récemment de démontrer par des tableaux généalogiques et une statistique de sa façon [2]. Il est bien vrai qu'à côté de fils dégénérés, on en voit qui, sans être des hommes de génie, comme le fils du grand Racine, se sont aussi fait un nom honorable dans la carrière où leurs pères s'étaient illustrés. Mais pour expliquer quelques heureuses et trop rares généalogies, est-il besoin de faire intervenir l'hérédité? Ne suffit-il pas des exemples et des leçons de tous les jours, de l'éducation naturelle et

1. Le docteur Virey a soutenu une doctrine analogue. Il distingue entre les qualités morales qui appartiennent au corps et les qualités morales qui apprtiennent à l'âme; il admet en princ'pe l'hérédité des premières, tandis qu'il rejette l'hérédité des secondes. (*Art de perfectionner l'homme*, t. II, chap. IV.)

2. *Hereditary genius*, London, 1869, in-8°.

continue que reçoit l'enfant au sein d'une famille d'artistes, de guerriers ou d'hommes d'État? Nous avons combattu ailleurs cette prétendue hérédité du génie, comme celle de la vertu[1].

Cependant, la vertu et le génie étant mis à part, nous croyons qu'il y a une certaine hérédité de dispositions intellectuelles et morales sur lesquelles l'organisme a peut-être plus d'influence que ne lui en accorde M. Lordat. Malheureusement, cette hérédité morale semble plus visible pour les mauvaises, que pour les bonnes qualités, pour les travers de l'esprit, que pour l'intégrité et la rectitude de ses facultés. « On n'a que trop d'exemples de ces choses, dit Malebranche, et tout le monde sait assez qu'il y a des familles entières qui sont affligées de grandes faiblesses d'imagination qu'elles ont héritées de leurs parents[2]. » Par combien de faits les médecins qui étudient les maladies mentales, les aliénistes, n'ont-ils pas confirmé la thèse de Malebranche? Que de lumières dans les registres des prisons et des maisons de fous sur cette triste hérédité! Il est impossible, sans nier l'évidence, de ne pas admettre la fréquence de l'hérédité de l'aliénation mentale. « L'hérédité, dit le docteur Moreau, de

1. Voir notre ouvrage de la *Conscience en psychologie et en morale*. chap. XII. A l'ouvrage de Galton, M. de Candolle vient d'ajouter une statistique des savants dans son *Histoire des savants et des sciences depuis deux siècles*, Genève, 1872. Mais cette statistique, dit M. Charles Martins dans un article de la *Revue des Deux-Mondes*, du 1er février 1873, ne confirme nullement les déductions trop absolues de l'auteur anglais. Ajoutons que, lorsqu'il s'agit de savants, l'œuvre de l'éducation et de l'instruction est encore bien plus manifeste et plus entière que pour des artistes et des poëtes.

2. *Recherche de la vérité*, liv. II.

Tours, médecin de Bicêtre, est la source des neuf dixièmes peut-être des maladies mentales [1]. » Est-ce que tous ces faits ne supposent pas quelque chose de plus qu'une hérédité purement physiologique?

C'est surtout dans le grand et savant ouvrage du docteur Prosper Lucas sur l'hérédité naturelle, qu'on peut trouver la réfutation de la thèse trop exclusive de M. Lordat [2]. La question de l'hérédité morale y est envisagée sous toutes ses faces et démontrée d'une manière irrésistible, en même temps que contenue dans ses véritables limites. Aux preuves d'expérience, M. Prosper Lucas ajoute les preuves d'autorité tirées des institutions religieuses et politiques, des lois, des coutumes, des maximes proverbiales qui attestent la foi de l'humanité à cette hérédité morale, pour le bien comme pour le mal. Il faudrait, d'ailleurs, supposer une indépendance absolue du physique et du moral pour ne pas conclure, du seul fait de l'hérédité physiologique, à l'hérédité morale, au moins en une certaine mesure,

1. *La psychologie morbide*, IIe partie, section II, 1 vol. in-8°. Paris, 1859.

2. *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle dans les états de santé et de maladie du système nerveux*, 2 vol. in-8°. Paris, 1847. M. Prosper Lucas suit l'hérédité et la démontre, par les faits les plus curieux, dans quatre ordres de facultés où la physiologie, dit-il, fait intervenir la puissance nerveuse et où la philosophie fait intervenir l'âme, les perceptions des sens, les sentiments et les inclinations, l'intelligence, la force motrice. Tout en constatant, à tous ces points de vue, des ressemblances héréditaires, il ne nie nullement les différences sur lesquelles s'appuient les adversaires de l'hérédité ; mais il les explique par une autre loi, celle de l'innéité qu'il oppose à la loi de l'hérédité. Il montre, d'ailleurs, que la liberté, le pouvoir de réagir, se concilie avec l'hérédité des qualités et des impulsions. Il n'y a pas hérédité des actes, mais seulement des impulsions, lesquelles ne sont pas irrésistibles. A la différence de la bête, il y a chez l'homme un arrêt moral entre l'impulsion innée et l'action.

tout en laissant place pour l'élément individuel, pour la liberté et la personnalité. Donc nous ne voyons pas ici non plus cette opposition absolue, sur laquelle on prétend fonder la dualité des principes de l'être au sein d'un seul et même être.

A toutes ces oppositions M. Jaumes en ajoute une autre qui ne nous paraît pas mieux fondée. Selon lui, les phénomènes de l'âme se fortifient peu à peu et vont en se perfectionnant; les phénomènes vitaux, au contraire, qui se montrent les premiers, sont tout d'abord complets, sans avoir besoin d'aucune éducation préalable. Il est incontestable que les phénomènes physiologiques sont les premiers dans l'ordre chronologique; il est également certain qu'ils n'ont besoin d'aucune éducation; mais est-il exact de dire qu'ils paraissent tout d'abord au complet? Trouve-t-on dans l'embryon et le fœtus toutes les fonctions vitales qui sont dans l'homme fait ou même dans l'enfant? Il y a la nutrition dans le fœtus, mais non la digestion; la génération ne vient qu'avec la puberté. Donc il y a aussi une certaine perfectibilité des phénomènes de la vie, même de la vie végétative [1].

La persistance de l'irritabilité et de certaines propriétés vitales après la mort, ou dans des parties séparées du corps et soustraites par conséquent, à

1. Consulter sur cette question le récent ouvrage de M. Ribot : L'*Hérédité, étude psychologique sur ses phénomènes, ses lois, ses causes, ses conséquences*, in-8°, Ladrange, 1873. Dans cet ouvrage, plein d'idées et de faits, l'hérédité est ramenée à son principe et examinée à tous les points de vue et dans toutes ses conséquences. Je reprocherai seulement à l'auteur de ne pas laisser une assez grande part à la spontanéité à la personnalité et à la liberté.

l'empire de l'âme, est une autre objection déjà ancienne contre l'animisme. Nous avons vu que Perrault la réfute assez mal. Aux partisans de Stahl qui soutenaient contre lui que l'irritabilité est l'action même de l'âme, Haller répondait : « nous ne pouvons nous empêcher de sentir notre âme et d'être convaincus qu'elle reste en entier après la séparation d'un doigt, sans qu'aucune colonie en soit partie pour animer ce doigt, et pour y exciter des mouvements, à l'occasion des irritations. L'âme de ce doigt, qui n'est plus la mienne, et dont je ne sens plus les sensations, sera sûrement, dans l'opinion de M. Whitt (un stahlien), une portion d'âme entièrement séparée de celle qui m'anime[1]. » Il dit encore : « puisque l'irritabilité subsiste après la mort, et qu'elle a lieu dans les parties séparées du corps et soustraites à l'empire de l'âme, il paraît qu'elle n'a rien de commun avec cette âme. » Or, pour Haller, l'irritabilité est à la fois le principe de la vie et la vie elle-même. Cuvier a aussi opposé cet argument à la doctrine de Stahl[2].

M. Jaumes reprend à son tour la même objection : « le corps, dit-il, quand l'âme l'a abandonné, conserve quelque temps encore des traces de vie. Com-

1. Cité par M. Flourens, *De la vie et de l'intelligence*, IIe partie, p. 78.

2. « La contraction peut se faire indépendamment de toute sensation dans l'animal, et de toute volonté que cette sensation aurait produite. Or, cette proposition que Haller, le premier, sut mettre dans tout son jour, et l'application naturelle qui s'en faisait aux mouvements involontaires, tels que ceux du cœur et des viscères, renversaient de fond en comble un système physiologique qui avait été longtemps en honneur, celui de Stahl. » (Rapport à l'Académie des sciences, le 22 juillet 1822, sur un Mémoire de M. Flourens.)

ment expliquer que la vie demeure quand l'âme n'est plus? Dira-t-on que c'est une dernière impulsion de l'âme qui se prolonge sous forme de rayonnement? Mais une force est présente partout où elle agit; dès l'instant où l'âme a quitté le corps, elle a perdu tout pouvoir sur lui; l'action qui subsiste ne peut venir d'elle. L'âme, indivisible en soi et dans ses effets, ne peut laisser nulle part une portion d'elle-même. D'où viennent donc ces phénomènes, sinon de la force vitale, « cette associée qui meurt après le départ de l'âme, et qui, fortement, intimement engagée dans la matière du corps, une à un moindre degré, doit disparaître la dernière et d'une manière progressive[1]. »

Où M. Jaumes croit voir un argument en sa faveur, nous, au contraire, neus verrions plutôt une nouvelle objection contre la docrine de Montpellier. Les seuls phénomènes physiologiques qui aient été constatés chez les décapités se réduisent à des faits de contractilité des tissus musculaires ou d'excitabilité des nerfs. Ce ne sont que des propriétés vitales isolées qui persistent quelques instants encore, mais il n'y a point d'ensemble, point d'harmonie entre ces propriétés, point de centre commun auquel elles se rapportent. Admet-on des propriétés vitales éparses dans toutes les parties de l'organisme, ce qui, comme nous l'avons vu, se concilie parfaitement avec l'animisme, cette courte persistance nous semble pouvoir s'expliquer sans beaucoup de difficulté. Il n'en est plus de même

1. *De l'âme et du principe vital*, p. 43.

avec le principe vital, unique et séparé des duodynamistes. Ce principe vital est un, comme l'âme, quoiqu'à un moindre degré, ajoute M. Jaumes, sans doute par quelque pressentiment de l'objection qui se présente naturellement à l'esprit. Il aurait bien dû d'abord nous expliquer ce que signifie ce moindre degré d'unité. Nous avouons, en effet, qu'il nous est difficile de comprendre comment une force peut être plus ou moins une; elle est une ou elle ne l'est pas, il n'y a pas de milieu. Si donc le principe vital subsiste, après que l'âme n'est plus, il doit continuer, étant un, à se manifester avec tous ses effets plus ou moins affaiblis, et non pas seulement avec quelques-uns entièrement isolés et scindés d'une manière absolue d'avec tous les autres. Ce que dit M. Jaumes de l'âme qui est une, nous l'appliquons au principe vital qui est un; il n'existe ni par moitié, ni par quart, il est tout entier avec ses effets, ou il n'est pas. Or, il n'est pas, après que l'âme a disparu, puisqu'en même temps disparaît tout pouvoir directeur et central des opérations vitales. Ainsi la vie véritable ne se sépare pas de l'âme, ainsi la vie n'est pas dans le cadavre ou dans le membre coupé qui se contractent; elle n'est pas, en un mot, où l âme n'est pas.

Je termine en répondant à une dernière objection assez inattendue. Comment expliquer la mort, au moins la mort naturelle, si l'animisme est le vrai, si l'âme elle-même est la vie, si elle préside à tout, si elle veille à tout dans le corps? « La mort, s'écrie M. Lemoine, je ne dis pas la mort par accident, ni même la mort par maladie, mais la mort nécessaire,

par impuissance de vivre plus longtemps, plus qu'un siècle et quelques années, quel argument contre l'animisme[1] ! » Sans doute, Stahl, qui fait agir l'âme avec raison, avec une haute prévoyance dans le gouvernement du corps, a pu être embarrassé d'expliquer sinon la mort, au moins la fréquence des maladies. Mais si l'œuvre de la vie est une œuvre instinctive, comme nous le pensons, et non une œuvre de raison et de prévoyance, il est tout simple que l'âme ne prévienne pas toutes les complications qui peuvent troubler son cours régulier, qu'elle ne soit pas en garde contre tous les périls du dedans et du dehors dont elle est menacée, par notre propre faute, ou par l'action générale des lois de la nature. Elle a la puissance vivifiante, mais elle ne l'a pas sans conditions et sans limites. Elle n'est sans doute capable que de l'assimilation d'une certaine quantité de molécules ; la répétition même de cet acte d'assimilation peut l'épuiser et l'affaiblir. Donc l'animisme n'a nullement pour conséquence la santé inaltérable du corps ni l'immortalité sur cette terre, quand même nous saurions éviter la mort par accident ; il ne se concilie que trop bien avec les maladies et même avec la mort.

Si, comme nous l'espérons, nous avons réussi à démontrer la vérité de l'animisme et à le défendre contre les principales objections de ses adversaires, il faut désormais faire enfin place à la vie dans nos traités de psychologie et même de morale. Il importe de ne pas laisser subsister plus longtemps dans nos analyses

1. *Le vitalisme et l'animisme* de Stahl, p. 189.

psychologiques cette grave et compromettante lacune de la puissance vitale. C'est par elle que l'âme d'abord se manifeste; c'est sur elle que sont pour ainsi dire entées toutes les autres facultés d'un ordre supérieur qu'elle doit déployer plus tard dans le cours de son évolution. Déjà la puissance vitale est à l'œuvre avec une industrie instinctive, non moins sûre que merveilleuse, quand elles sommeillent encore. L'âme, nous l'avons vu, n'est pas sans s'apercevoir de ce grand et continuel travail de la vie, soit qu'elle ait conscience de cette énergie motrice qui est son essence même et de l'action qu'elle exerce sur les organes, soit qu'elle ait la perception plus ou moins confuse des effets qu'elle y produit.

Non-seulement il faut replacer la vie dans l'âme et dans la conscience, mais il faut reconnaître, en outre de l'énergie vitale, un sens vital qui continuellement nous informe de l'état et du jeu des organes. Dans la théorie de la perception ce sens doit avoir place avant tous les sens extérieurs, non-seulement à cause de son importance, mais parce qu'il les précède tous, et que nul ne peut s'exercer sans le traverser en quelque sorte et passer par son intermédiaire.

La théorie de la sensibilité n'est pas moins incomplète s'il n'y est pas tenu compte de la vie. En effet, de toutes les sources d'où découlent en nous le plaisir et la douleur, c'est la puissance vitale qui est la première, la plus abondante, la plus continue dans l'homme et dans tous les êtres animés sans exception[1]. Il y a le

1. Voir notre ouvrage sur *le Plaisir et la douleur*, chap. XXIV, in-18, Germer Baillière.

sentiment de la santé et du bien-être, il y a plaisir quand elle s'exerce régulièrement; au moindre trouble, il y a malaise, il y a douleur.

Quelques changements aussi sont à introduire dans la morale, au moins dans la morale individuelle. L'âme n'a pas, comme on le dit ordinairement, avec une grande inexactitude de langage, des devoirs envers le corps. Comment serait-elle obligée envers le corps, qui n'est qu'une chose matérielle, qu'un assemblage de molécules? Ce n'est qu'envers elle-même, ou envers les autres âmes semblables à elle, qu'elle a véritablement des devoirs. En vertu de sa liberté, elle a des devoirs envers toutes les diverses puissances dont elle est douée; elle en a donc aussi envers la puissance vitale, comme envers la sensibilité ou l'intelligence. Son devoir est de maintenir, de développer en elle cette puissance vitale qui préside au corps et le conserve en bon état et surtout de ne rien faire qui lui porte préjudice, qui la détruise ou même qui l'affaiblisse. Ainsi les devoirs envers le corps deviennent, avec l'animisme, des devoirs envers l'âme, c'est-à-dire de véritables devoirs; ainsi, le respect pour le corps ne diffère pas du respect pour l'âme elle-même. Il semble donc que l'animisme ait pour effet de donner à ces devoirs un fondement plus solide.

Tels sont, rapidement indiqués, les principaux changements qui doivent suivre, dans un cours de psychologie et de morale, de la restitution de la puissance vitale à l'âme pensante.

CHAPITRE XXV

L'animisme et la spiritualité.

L'animisme confond-il l'âme et le corps, la psychologie et la physiologie? — Sur quoi se fonde la distinction de la psychologie et de la physiologie. — Scrupules des adversaires de l'animisme au sujet de la dignité de l'âme humaine. — La possession de la puissance vitale dégrade-t-elle l'âme raisonnable? — De l'âme des brutes d'après le duodynamisme. — Le spiritualisme mis en péril par le retranchement de la puissance vitale. — Avantages des matérialistes contre une âme purement pensante. — Métaphores inexactes sur le rôle de l'âme dans le corps. — L'animisme est-il contraire à l'immortalité? — En quel sens l'âme est forme du corps. — L'âme ne peut-elle, sans cesser d'exister, cesser d'accomplir les opérations vitales? — Embarras des duodynamistes au sujet des destinées du principe vital. — Accusation de panthéisme. — Y a-t-il quelque relation entre l'identité de l'âme et de la vie et l'identité de toutes choses? — Conclusion.

Après avoir remis l'âme en légitime possession de la puissance vitale, après avoir répondu aux principales objections contre l'unité du principe constitutif de l'homme, il nous reste à montrer que l'animisme ne compromet en aucune façon ni la spiritualité, ni la dignité de l'âme humaine, ni les preuves ordinaires de son immortalité.

Est-il vrai, comme nous le reprochent quelques-uns de nos adversaires, qu'en identifiant l'âme et la vie

nous confondions la psychologie avec la physiologie, et nous mettions en péril la distinction de l'âme et du corps? Est-il vrai que nous profanions la dignité de l'âme raisonnable, que nous lui enlevions l'immortalité, et enfin que l'animisme nous mène fatalement au panthéisme? Voyons si ces accusations ont quelque fondement et tâchons de rassurer, même les plus scrupuleux et les plus défiants, sur les conséquences comme sur le principe de notre doctrine.

C'est par crainte du matérialisme, que quelques psychologues se refusent à donner aux fonctions vitales le même principe qu'aux facultés intellectuelles. A les croire, on ne peut étendre l'empire de l'âme sur le corps tout entier, sans donner la main aux partisans du matérialisme. Tel est, par exemple, le sentiment de M. Barthélemy Saint-Hilaire qui accuse Aristote d'avoir confondu l'âme avec le corps, en attribuant à l'âme la faculté de la nutrition [1]. Cette accusation s'étend à tous les philosophes animistes qui attribuent à l'âme les mêmes fonctions vitales qu'Aristote comprend sous le nom de nutrition. Nous concevrions qu'elle vînt d'un cartésien, qui ne voit dans la vie qu'un mécanisme matériel, ou d'un organicien qui fait la vie inhérente à la matière, mais non de la part de M. Barthélemy Saint-Hilaire, qui, d'accord avec l'École de Montpellier, soutient l'immatérialité du principe de la vie. Il peut donc bien, à son point de vue, nous reprocher d'avoir confondu un principe im-

1. Voir la préface de la traduction du *Traité de l'âme*. M. Waddington fait le même reproche à Aristote dans sa *Psychologie d'Aristote*,

matériel, l'âme raisonnable, avec un autre principe immatériel, la vie, mais non pas l'âme avec le corps. Plus d'une fois, d'ailleurs, il nous a semblé qu'Aristote avait besoin d'être défendu contre les interprétations trop peu favorables de son savant commentateur.

Il est impossible, disent d'autres adversaires de l'animisme, de donner à l'âme des facultés inférieures, de la faire cause d'effets matériels, sans lui donner des attributs et une nature semblable à ces effets[1]. S'il est vrai que l'âme ne peut, sans se matérialiser, produire des effets matériels, il faudrait, pour conserver sa spiritualité, lui ôter, d'une manière absolue, toute action sur le corps, non-seulement l'action vitale, mais les opérations des sens et l'action du mouvement volontaire. Le mouvement de mon bras n'est-il pas un effet matériel tout aussi bien que la circulation du sang ou la nutrition? Pourquoi l'âme, en agissant sur les organes de la nutrition, se confondrait-elle avec le corps, si elle ne se confond pas avec lui, en agissant sur les organes du mouvement volontaire, en voyant ou touchant un corps?

Suivant Maine de Biran et Jouffroy, nous confondrions, sinon l'âme avec le corps, au moins la physiologie et la psychologie[2]. Pas plus qu'on ne transporte l'étude des organes du mouvement dans la psychologie, en reconnaissant à la volonté la puissance de mou-

1. M. Jaumes, *Introduction à la philosophie médicale*. (Revue du Montpellier médical. Juillet 1860.)

2. Selon M. Lemoine aussi, l'animisme serait la confusion et l'identification des phénomènes vitaux et des actes intellectuels. (Mémoires sur Stahl, Paris, 1858.)

voir le corps, pas plus, à ce qu'il nous semble, on y transporte l'étude des fonctions vitales, en plaçant leur principe dans l'âme elle-même. Il est vrai que nous avons attribué à l'âme une certaine perception des principales parties de l'organisme, avec la conscience de l'énergie vitale, mais nous n'avons pas dit qu'il fallût s'en rapporter à la conscience et au sens vital pour faire un cours d'anatomie et de physiologie; nous n'avons pas non plus donné le conseil au physiologiste de rejeter la loupe et le microscope, pour se replier sur lui-même et descendre dans les profondeurs de la conscience. La psychologie fournit, il est vrai, à la physiologie l'idée de la vie, mais l'étude des organes et de leurs fonctions demeure du domaine de l'observation externe. La dualité des procédés par lesquels nous atteignons ces deux ordres de phénomènes, et non pas la dualité des deux principes de la vie et de la pensée, voilà, d'après l'aveu même de M. Jouffroy, le vrai et inébranlable fondement de la légitimité de la distinction de la physiologie et de la psychologie. Donc l'animisme ne renverse pas plus les barrières entre ces deux sciences qu'il ne confond l'âme avec le corps.

Cependant, parmi nos adversaires, il est assez de mode de condamner l'animisme, au nom de la dignité méconnue et compromise de l'âme humaine. Quoi! s'écrient de concert un certain nombre de philosophes spiritualistes, de médecins duodynamistes ou même organiciens, la digestion, la sécrétion de la bile, les fonctions les plus viles appartiendraient au même principe que les plus hautes opérations de la pensée!

M. Barthélemy Saint-Hilaire ne pardonne pas à Aristote d'avoir attribué à une même cause la digestion et la pensée. Le principe immatériel et libre, a dit M. Trousseau à l'Académie de médecine, ne se charge pas du pot-au-feu de l'économie animale. Je ne comprends pas, dit M. Amédée Latour, qu'on puisse mettre un cataplasme sur l'âme ; mon spiritualisme se révolte à l'idée que mon âme puisse être influencée par des hémorrhoïdes au rectum, ou bien par une rétention d'urine [1]. M. Pidoux s'indigne, comme M. Amédée Latour, à l'idée d'une âme chargée des fonctions de la vie : « Une âme qui sécrète l'urine vous paraît-elle moins dégoûtante qu'un cerveau qui sécrète la pensée [2] ? »

Ainsi les adversaires de l'animisme croient tous devoir prendre des airs de pudeur offensée, et se voiler la face comme devant un scandale et une profanation.

Il nous semble qu'ils raisonnent comme ces philosophes anciens qui, sous le même prétexte d'indignité, enlevaient à Dieu le gouvernement des choses de ce bas monde. C'est aussi en effet en vertu de la maxime, qu'il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas voir que voir, sur laquelle se fondait Aristote pour mettre la Providence en dehors du monde sublunaire, qu'ils dépouillent l'âme des fonctions vitales. Or, de même que Dieu ne déroge pas en s'occupant, suivant les lois générales, des choses de ce monde, de même, à notre

1. *Revue médicale*, 31 août 1860.

2. *De la nécessité du spiritualisme pour régénérer les sciences médicales*, p. 70. Paris, 1857.

avis, l'âme ne déroge nullement en présidant aux opérations des organes [1].

Quand on considère combien sont admirables les fonctions du corps, comment toutes elles concourent également à ce grand but de la conservation et des développements de l'âme et de la vie de l'homme, on se persuade aisément qu'il n'y a rien de vil, comme l'a dit un ancien, dans la maison de Jupiter. Il suffit d'ailleurs, pour diminuer les répugnances et les dégoûts de M. Amédée Latour ou de M. Pidoux, de dissiper une équivoque, dans laquelle nos adversaires semblent se plaire, par la distinction des fonctions organiques elles-mêmes et de la cause qui les produit. C'est cette cause seule, est-il besoin de le dire encore une fois, que nous mettons dans l'âme et non la nutrition, la sécrétion de la bile, la circulation du sang, etc., qui en sont les effets et ne se passent que dans les organes, en dehors de l'âme elle-même. Donc le médecin animiste, pas plus que le duodynamiste ou l'organicien, n'applique sur l'âme des compresses ou des cataplasmes.

Qu'on veuille bien encore remarquer qu'en donnant à l'âme la puissance vivifiante qui, en elle-même, malgré les dédains affectés de nos adversaires, nous semble incontestablement une vertu et une perfection, quoique d'un ordre inférieur, nous ne lui ôtons aucune de ses vertus ou de ses puissances supérieures. Tout en présidant au corps, tout en lui donnant la vie, l'âme

1. Ce n'est pas déprécier l'âme, dit le docteur Fournié, que de la montrer présidant aux actes les plus infimes de la vie. (*Physiologie du système cérébro-spinal*, p. 415.)

ne cesse pas d'être capable de contempler le bien et d'admirer le beau. Quoi de plus naturel que cette alliance, dans un même être, de fonctions d'un ordre supérieur à des fonctions d'un ordre inférieur? Même en rejetant la puissance vitale en dehors de l'âme humaine, quelle inégalité, quelle différence de dignité ne demeure pas entre nos divers actes, nos diverses pensées, nos divers penchants! Les spiritualistes les plus enclins au mysticisme, en même temps qu'ils admettent une union intime de l'âme avec Dieu, ne peuvent pas entièrement l'affranchir d'une union beaucoup moins relevée avec le corps. Si l'âme n'est pas réellement dégradée par ces liens avec le corps, dont il est impossible à aucune doctrine de la délivrer, pourquoi le serait-elle davantage par l'alliance, non moins nécessaire, de l'énergie vitale avec la liberté et la raison?

On nous reproche encore de compromettre la dignité de l'âme humaine en lui donnant une essence et des opérations communes avec les animaux, en multipliant sans limites les âmes immatérielles dans la nature tout entière. Notre dignité ne consiste-t-elle donc pas à posséder des perfections qui nous élèvent infiniment au-dessus de tous les autres êtres de la nature, plutôt qu'à n'avoir rien de commun avec eux? Si l'on ne peut, sans contradiction, chercher à concevoir quelque nature mitoyenne entre l'esprit et la matière, entre le simple et le composé, il faut bien que toutes les âmes, sans exception, depuis la première jusqu'à la dernière, aient la même essence, qu'elles soient, pour ainsi dire, de la même étoffe; il faut bien aussi qu'étant toutes également unies à des

corps, elles aient toutes un certain nombre d'opérations communes.

Qu'importe pour notre dignité que tout le reste soit commun entre l'homme et l'animal, si nous gardons le privilége de la raison et de la liberté ? C'est là en quoi notre dignité consiste, c'est de là, pour parler comme Pascal, qu'il nous faut relever. A quelque moment de son développement que vous preniez l'âme humaine, non pas seulement à son plus haut degré, dans l'homme fait, mais dans l'enfant, mais dans l'embryon lui-même, elle garde sa supériorité et son excellence, par rapport à toutes les autres âmes de la nature, parce que si elle ne possède pas encore en acte, elle possède déjà en puissance, ces incomparables perfections. Ainsi l'âme humaine, quoiqu'elle ne soit pas la seule âme existante dans la nature, quoiqu'elle ait des opérations communes avec l'âme des brutes, quoiqu'elle allie, aux fonctions supérieures de la pensée, les fonctions inférieures de la vie, ne déroge nullement à sa noblesse et garde sa prééminence.

Voyons, d'ailleurs, si, avec leurs deux âmes, nos adversaires sauvegardent mieux que nous la dignité de l'âme humaine, mise en parallèle avec l'âme des brutes. Ils admettent deux formes dans l'homme, en admettent-ils également deux, ou bien une seule dans les animaux? Sils n'accordent à l'animal rien de plus que le principe vital purement instinctif et aveugle, en réservant à l'homme exclusivement une âme qui pense, comment nous rendront-ils compte de la sensibilité et de ce commencement d'intelligence qui se manifestent dans certains animaux?

N'y a-t-il pas, en effet, quelque chose de plus dans les animaux supérieurs que les fonctions purement vitales et organiques? M. Lordat est obligé lui-même d'en convenir, quoique ce soit un grand embarras pour sa doctrine : « quelques faits, dit-il, nous induisent à reconnaître chez certains animaux un sens intime capable de plusieurs fonctions mentales [1]. » S'il en est ainsi, il faudra, ou donner à l'animal un principe vital autre que celui de l'homme, et comprenant un plus grand nombre d'attributs, ou il faudra, à côté du principe vital, placer en lui un principe spécial pour le sentiment et la connaissance, un diminutif, en quelque sorte, d'âme pensante, c'est-à-dire lui donner un double dynamisme, à l'image de celui qu'on attribue à l'homme.

Embrasse-t-on le premier parti, on renverse tous les fondements du système, on change la définition du principe vital, on met dans l'animal cette nature, à la fois consciente et inconsciente, qu'on nous présente dans l'homme comme une impossibilité, comme une contradiction. Que si, pour échapper à cet inconvénient, on donne à l'animal, avec le principe vital, une âme qui sent et qui pense en une certaine mesure, une âme n'ayant pas d'autre fonction que le sentiment et la pensée, à combien plus juste titre, ne s'expose-t-on pas au reproche, qu'on nous adresse, de douer l'animal d'une âme plus ou moins semblable à celle de l'homme?

Cependant, au nom des intérêts sacrés du spiritua-

1. *Ébauche d'un Traité complet de Physiologie humaine*, p. 49. Paris, 1841.

lisme, quelques défenseurs du duodynamisme nous ont adjuré de cesser cette guerre intestine, et de nous rallier à eux contre tant d'ennemis redoutables qui en ont juré la ruine. Ils voudraient bien nous persuader que cette entité imaginaire, pour laquelle ils se passionnent, est comme le premier retranchement du spiritualisme, une sorte d'ouvrage avancé qu'on ne peut laisser forcer par l'ennemi, sans mettre en péril le corps même de la place. Nous croyons, au contraire, que cet ouvrage avancé, pour continuer la métaphore, pèche contre toutes les règles, qu'il offre une position avantageuse à l'ennemi, plutôt qu'il n'est propre à repousser ses attaques. Une âme séparée de la puissance vivifiante, une âme incapable d'animer le corps, une âme identifiée avec le moi qui vient sur le tard, qui a des défaillances et des éclipses, une âme sans autre essence et attribut que la pensée, en un mot, une âme abstraite, n'oppose au matérialisme qu'une bien faible résistance. Avec cette âme abstraite et mutilée, les spiritualistes donnent aux matérialistes l'avantage de se poser en face d'eux comme les défenseurs de deux grandes vérités, d'abord de l'unité de l'homme, puis de la nécessité d'un substratum pour la pensée, quoiqu'ils aient le tort de placer ce substratum et cette unité dans la masse nerveuse ou dans une partie quelconque de l'organisme [1].

Quel est, en effet, le grand argument de Broussais en faveur de la substitution de la matière nerveuse à

1. Leibniz dit quelque part « qu'une séparation absolue de l'âme et du corps peut être fatale au spiritualisme et « conduire au matérialisme les esprits mal touchés. »

une âme spirituelle? Le moi, dit-il, fait souvent défaut à l'homme, mais jamais la nature nerveuse. Où est le moi dans l'enfant, avant un certain âge? que devient-il dans l'homme fait pendant les défaillances de la conscience? L'enfant, chez lequel il n'est pas encore, l'homme, chez lequel il s'évanouit momentanément, ne sont-ils donc pas encore, ou bien ne sont-ils plus des êtres humains[1]? L'objection est fort embarrassante pour ceux qui font de la vie et de la pensée deux êtres différents, mais non pas pour ceux qui, comme nous, les identifient au sein d'une seule et même force. Ce quelque chose qui persiste à travers tous les états de l'homme, ce quelque chose qui est, quand la conscience de soi n'est pas encore, qui dure, quand elle n'est plus, ce quelque chose qui nous constitue et nous maintient, malgré tous les changements et au sein de toutes les défaillances, à l'état d'être humain, ce n'est pas la matière nerveuse, mais cette force unique qui anime le corps et qui, si elle ne possède pas toujours en acte, possède toujours en puissance l'intelligence et la volonté.

L'ironie de Broussais n'est elle-même qu'un écho affaibli de celle de Voltaire. C'est l'âme purement pensante, oisive et prisonnière dans le corps, telle que la faisaient les cartésiens, telle que l'imaginent encore ceux qui l'identifient avec le moi, contre laquelle Voltaire exerce si impitoyablement son intarissable verve. Avec quelles vives et embarrassantes questions

1. *Mémoire sur le Sentiment de l'individualité, le Sentiment personnel et le moi considérés dans l'homme et dans les animaux.*

il les presse, il les harcèle, pour ainsi dire! « Quand cette âme survient-elle dans le corps, que devient-elle pendant l'épilepsie, la léthargie? quand a-t-elle été créée? Est-ce au moment de votre conception, ou pendant que vous êtes embryon, ou quand vous naissez, ou quand vous commencez à sentir? Tous ces partis sont également ridicules[1]. » Oui, sans doute, tous ces partis, comme dit Voltaire, sont également ridicules; mais, en identifiant l'âme et la vie, on les évite également les uns et les autres.

Quoi, dit-il encore, je serais la boîte dans laquelle serait un être qui ne tient point de place, moi étendu je serais l'étui d'un être non étendu[2]! Ceci encore ne s'adresse pas à nous; loin que nous mettions l'âme dans le corps comme dans un étui, c'est plutôt le corps que nous mettons dans l'âme. En réalité, c'est l'âme qui contient le corps et non pas le corps qui contient l'âme. Plotin a bien dit : « s'il était possible d'apercevoir et de sentir l'âme, elle apparaîtrait comme un immense filet qui enveloppe le corps de toutes parts. C'est elle qui arrête les molécules dans leur fuite et les enchaîne dans les liens de la vie... Ce qui s'écoule est contenu dans ce qui ne s'écoule pas[3]. »

N'est-ce pas l'âme, en effet, qui, par son énergie propre, enlace, comme nous l'avons déjà dit, toutes les molécules dans l'invisible réseau d'une forme invariable, et qui les soustrait à l'action des lois générales de la nature morte?

1. *Tout en Dieu.*
2. *Lettres de Memmius à Cicéron.*
3. *Ennéades*, IV, III, 20. Traduction de Bouillet

L'âme n'attend pas, pour venir, comme l'a dit M. Lélut, que la maison soit faite, car qui donc aurait fait la maison? Rien ne précède l'âme, c'est elle qui nécessairement précède tout le reste; elle préexiste à l'embryon lui-même, comme la cause à l'effet. Elle n'est pas dans le corps comme dans un vase ou dans un étui; elle n'y est pas non plus comme le passager, qui monte sur un navire tout équipé et sortant du port à pleines voiles. Elle est plus que le passager, car elle est le pilote, car c'est elle qui meut, qui dirige le corps; elle n'est pas seulement le pilote, elle est l'architecte, car c'est elle qui construit le corps; elle est même plus encore que l'architecte, car c'est en elle que réside la force qui meut le corps, qui l'organise. Pour rendre la métaphore exacte, il faudrait dire que ce singulier pilote s'incarne au gouvernail, que, par sa vertu, il pénètre dans les voiles, dans le bois, dans toutes les parties du navire, et qu'il réalise ce merveilleux vaisseau des Argonautes dont toutes les parties étaient animées [1].

Ainsi le spiritualisme vrai, c'est-à-dire, suivant

1. C'est ce que Bossuet exprime, avec une grande force, dans le passage suivant de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* : « Il y a une extrême différence entre les instruments ordinaires et le corps humain. Qu'on brise le pinceau d'un peintre ou le ciseau d'un sculpteur, il ne sent point les coups dont ils sont frappés; mais l'âme sent tous ceux qui blessent le corps, et, au contraire, elle a du plaisir quand on lui donne ce qu'il faut pour l'entretenir. Le corps n'est donc pas un simple instrument appliqué par le dehors, ni un vaisseau que l'âme gouverne à la manière d'un pilote. Il en serait ainsi si elle n'était simplement qu'intellectuelle; mais parce qu'elle est sensitive, elle est forcée de s'intéresser plus particulièrement à ce qui la touche et de la gouverner, non comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie..» Chap. III, § 20.

nous, le spiritualisme animiste, triomphe là où succombe un spiritualisme faux et incomplet.

Montrons encore que si les preuves ordinaires alléguées en faveur de l'immortalité n'ont rien à gagner, elles n'ont certainement rien à perdre à cette restauration de l'âme humaine dans la plénitude de son rôle et de ses puissances. Descartes a-t-il eu raison de dire, ce que répètent aujourd'hui la plupart des adversaires de l'animisme, que si l'âme était la forme du corps, c'est-à-dire si elle était le principe de l'organisation et de la vie, elle serait nécessairement condamnée à périr avec lui[1] ?

Il y a sans doute, comme nous l'avons déjà dit, une certaine façon d'entendre que l'âme est la forme du corps qui la condamne à périr avec lui. Entend-on que l'âme est au corps ce que la figure est à la cire, qu'elle est la forme visible, extérieure du corps, ou bien l'harmonie, l'arrangement de ses éléments, il est clair qu'elle ne pourra pas plus survivre au corps que la figure à la chose figurée ou que l'arrangement des parties aux parties elles-mêmes. Mais ce n'est pas ainsi que l'âme est la forme du corps; elle n'est pas l'harmonie ou l'empreinte, elle est ce qui produit

1. M. Barthélemy Saint-Hilaire ayant affirmé à l'Académie des sciences morales et politiques, à propos de son Introduction à la traduction de la *Physique d'Aristote*, que l'âme doit périr avec la matière, du moment qu'elle est forme substantielle du corps, que c'est une conséquence nécessaire et par trop évidente, cette conséquence n'a pas paru rigoureuse à M. Franck qui l'a très-bien combattue, et qui approuve Aristote d'avoir fait de l'âme la forme du corps, c'est-à-dire la somme des attributs, des facultés, le principe moteur et directeur dont les organes ne sont que les instruments. (*Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences morales et politiques*. Novembre 1861, p. 209.)

l'harmonie, elle est ce qui dépose l'empreinte; en d'autres termes, elle n'est pas ce qui est formé, mais ce qui informe, *actus informans*, comme on disait dans la philosophie scolastique; ce n'est pas un effet, une résultante, mais une cause, un principe, le principe même de l'organisation et de la vie.

L'âme doit-elle donc nécessairement périr avec le corps, parce que le corps est son ouvrage, parce qu'elle est liée avec lui étroitement dans les conditions actuelles de l'existence? De ce qu'elle l'informe suit-il qu'elle ne puisse avoir une autre fin, une destinée propre et d'un ordre supérieur? Quelle est donc la doctrine qui ne lie pas l'âme au corps par un certain nombre d'opérations, à moins de les séparer complétement, même en cette vie? En vain la décharge-t-on des opérations vitales, l'âme reste avec les opérations sensibles engagées dans le corps, assujetties à certains organes, à l'œil, à l'oreille, etc., qui ne peuvent apparemment lui survivre, pas plus que les opérations vitales elles-mêmes. Pourquoi donc la suspension des opérations vitales entraînerait-elle, plutôt que la suspension des opérations sensibles, l'anéantissement de l'âme? Ne peut-on concevoir qu'elle cesse de remplir les unes et les autres, sans néanmoins cesser d'être? Elle a débuté par la puissance vitale, par la formation et l'assimilation du corps, quel préjudice en résulte-t-il pour les attributs supérieurs qu'elle doit développer plus tard? en quoi est compromise son existence immortelle? De ce que d'abord elle a existé comme force vitale, suit-il nécessairement qu'elle ne doit jamais être rien de plus et qu'elle ne

peut continuer d'être, soit isolée, soit jointe à un autre corps?

Unie avec le corps, elle l'anime; séparée, elle ne l'animera plus; c'est une fonction qu'elle cessera de remplir, qui se repliera, pour ainsi dire, de l'acte dans la puissance, sans que l'âme elle-même cesse nécessairement d'exister, d'agir et de se manifester d'une autre façon. Le musicien, suivant la comparaison de Socrate dans le *Phédon*, cesse-t-il donc d'exister, lorsqu'est brisée la lyre d'où il tire des sons harmonieux? Ainsi la croyance à l'immortalité, comme la spiritualité, n'a rien à craindre de la part de l'animisme.

Mais, à notre tour, puisqu'il s'agit d'immortalité, ne nous sera-t-il pas permis de demander à nos adversaires comment ils règlent les destinées des deux âmes qu'ils veulent nous donner?

En effet, ce n'est pas seulement de la destinée de l'âme pensante qu'ils ont à rendre compte, mais aussi de celle du principe vital. Que devient donc leur principe vital à la mort? Périt-il, quoique simple, passe-t-il dans le corps d'autres individus, ou bien va-t-il s'absorber dans l'âme du monde? On se rappelle, à ce sujet, les singulières conjectures de Barthez, dans le dernier chapitre de ses *Éléments de l'homme*, où il semble incliner en faveur d'une sorte de métempsycose. On conviendra que l'animisme, tout au moins, supprime cette difficulté, et qu'il est délivré du soin de s'enquérir des destinées du principe vital après la mort.

Mais voici une dernière accusation, celle de pan-

théisme, qui, aujourd'hui encore, n'est ni moins grave, ni surtout moins compromettante que les autres. Quelle doctrine, de nos jours, a échappé à cette accusation de panthéisme, devenue presque ridicule, à cause de l'abus qui en a été fait? « L'animisme, dit le docteur Cerise, est l'expression logique, en médecine et en physiologie, du panthéisme [1]. » Au monothélisme, dont elle accuse l'animisme, l'École de Montpellier ne dédaigne pas non plus de joindre le panthéisme. « Quand on croit avoir expliqué, dit M. Jaumes, par une seule cause les faits contraires dont l'homme, ce petit monde, est le théâtre, pourquoi s'arrêter aux différences constatées dans le grand monde? La logique est impitoyable; avec un peu de hardiesse, on nie ou les causes secondes ou Dieu, et l'on n'admet qu'un seul être, voilà où conduit la passion de l'unité à tout prix quand elle s'est emparée de la tête d'un savant [2]. »

Nous ne nions pas que les stoïciens, que les alexandrins, que d'autres encore, n'aient pu arriver à une doctrine semblable, au moins en apparence, à l'animisme, par la voie du panthéisme, nous ne nions pas que l'âme unique qu'ils ont mise dans l'homme, ne soit au fond l'âme unique de l'univers. Mais cette âme, simple mode de l'âme universelle, n'a rien de commun avec l'âme essentiellement individuelle, numériquement différente pour chaque homme, avec l'âme forme du corps, qui est l'âme d'Aristote, de

1. Introduction à l'ouvrage de Cabanis sur les *Rapports du physique et du moral.* Paris, 1843, p. 17.

2. *De l'âme et du principe vital*, p. 53.

saint Thomas, de Leibniz, qui est l'âme du véritable animisme. Qu'on accuse de panthéisme, tant qu'on voudra, la doctrine de l'unité de l'intellect, ou d'une âme unique pour tous les hommes, mais non pas celle d'une âme unique pour chaque homme en particulier. Si de l'identité de toutes choses on peut arriver à l'identité de l'âme et de la vie, par contre, l'identité de l'âme et de la vie, dans l'homme, ne mène nullement à l'identité de toutes choses.

S'il nous plaisait, à notre tour, de récriminer et de faire intervenir des noms d'hérésie, ne pourrions-nous pas dire que les raisonnements de nos adversaires présentent une certaine analogie avec le manichéisme? Ne pourrions-nous pas les tenir pour suspects d'admettre, par des raisons semblables, deux Dieux dans le grand monde de l'univers, comme deux âmes dans le petit monde de l'homme? Si donc, en physiologie, l'animisme est l'expression du panthéisme, pourquoi le duodynamisme ne le sera-t-il pas du manichéisme [1]? On ne remonte pas nécessairement du duodynamisme dans l'homme au manichéisme dans l'univers, mais on redescend à peu près inévitablement, l'histoire le montre, du manichéisme dans le grand monde de l'univers au manichéisme dans le petit monde de l'homme.

On voit que si l'animisme a l'avantage sur l'hypothèse de la dualité, au point de vue purement scientifique, il ne le perd pas au point de vue des croyances

1. Le duodynamisme a été, en effet, sérieusement accusé de manichéisme. — Voir L. Moreau, *Du matérialisme phrénologique*, in-8°, § 12. Paris, 1843.

morales et religieuses qui ont leur racine dans le spiritualisme.

Nous voici arrivé au terme de cette longue démonstration, que nous avons voulu rendre aussi complète que possible, soit à cause de l'importance de la question en elle-même, soit parce qu'il s'agissait de réhabiliter une doctrine tombée en une sorte de discrédit, soit enfin parce que nous avions le malheur d'être en désaccord avec quelques-uns des maîtres de la philosophie spiritualiste. L'importance de la question a d'abord paru par la place que, jusqu'au siècle précédent, elle avait tenue dans l'histoire de la philosophie. Nous avons commencé la réhabilitation de l'animisme en montrant cette suite de grandes doctrines où il a régné, dans les temps anciens et dans les temps modernes, depuis Aristote jusqu'à saint Thomas, depuis saint Thomas jusqu'à Leibniz.

Nous ne nous sommes pas contenté d'invoquer des autorités, nous avons cherché surtout à justifier l'animisme par des faits et par des raisonnements. Or, soit que nous ayons considéré la nature même de l'âme, soit que nous ayons considéré les conditions de l'unité et de l'individualité de l'être humain, soit enfin que nous ayons interrogé la conscience elle-même, partout nous avons recueilli des preuves et des témoignages contre tous les raisonnements allégués en faveur de cette bifurcation bizarre de l'homme intérieur. Nous n'avons pas trouvé une seule raison plausible, nous n'avons pas trouvé la plus petite place pour introduire au dedans de nous cette

seconde âme chimérique, qui fait double emploi avec la première, qui est incompatible avec notre unité et avec la grande règle qu'il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité.

Puisqu'on nous adjure à tort, dans l'intérêt d'un faux et dangereux spiritualisme, de passer dans les rangs de ceux qui métamorphosent la vie en un être à part, pourquoi nous aussi, en terminant, n'adjurerions-nous pas nos adversaires de venir à nous, dans l'intérêt du vrai sipiritualisme? Espérons que l'école de Montpellier se souviendra mieux à l'avenir qu'elle a Stahl pour père plus encore que Barthez. Après avoir si bien montré que la vie est le fait d'une cause distincte des organes et supérieure aux organes, qu'elle ne laisse pas cette cause suspendue dans le vide; qu'elle ne s'arrête pas à un système tronqué, mais qu'elle lui donne l'unité et le couronnement nécessaire, en rattachant au seul principe actif, à la seule âme réelle qui soit dans l'homme, ce qui ne peut s'expliquer par la matière et par les organes. Qu'elle se souvienne, non pas seulement de Stahl, mais aussi de quelques-uns de ses maîtres les plus illustres, de Sauvages, de Grimaud, de Roussel, qui ont identifié l'âme et la vie.

Nous ne lui demandons pas de renoncer à son esprit et à sa méthode, ni à ces tendances élevées qui lui ont assigné une place à part parmi les écoles de médecine. L'existence dans les êtres vivants, et surtout dans l'homme, d'un principe spécial, supérieur aux forces physico-chimiques et organiques dirigeant tout harmonieusement, voilà, comme l'a dit Barthez

lui-même, la seule chose qui importe véritablement à sa méthode et à ses traditions. Or, non-seulement l'animisme laisse subsister un pareil principe, mais l'animisme seul lui donne un fondement réel.

Nous tiendrions encore davantage à convertir les philosophes qui, sous l'influence de Maine de Biran et de Jouffroy, ont compromis le spiritualisme par la séparation de ce qui pense et de ce qui vit au dedans de nous. Il importe de réunir ce qu'à tort ils ont séparé, de rendre à l'âme la vie qui est la première de toutes ses puissances, la racine de toutes les autres. La vie serait-elle tout à fait étrangère à la conscience, il faudrait encore, nous l'avons vu, sous peine de créer des êtres imaginaires, sous peine d'introduire la dualité dans l'essence même de l'homme, l'attribuer à l'âme intellective. Mais, en rentrant au dedans de soi, quel est celui qui, malgré la multiplicité et la confusion, malgré la continuité et la monotonie des phénomènes, malgré l'habitude, malgré toutes ces causes dont l'action réunie les efface, n'a pas le sentiment plus ou moins confus du travail de la vie, de l'action de l'âme sur toutes les parties de l'organisme? Quel est enfin celui qui, en réalité, ne se sent pas vivre en même temps que penser?

Il faut donc revenir à l'ancienne et profonde doctrine de l'unité de la forme ou de l'identité de l'âme et de la vie, hors de laquelle l'une et l'autre ne sont plus que des abstractions réalisées, hors de laquelle le spiritualisme nous semble en péril. Concluons que la physiologie elle-même nous donne une démonstration indirecte de notre existence spirituelle qui con-

firme la démonstration directe par la conscience; et disons avec un de nos plus profonds penseurs : « voilà où l'expérience scientifique elle-même arrête le matérialisme [1] ».

1. M. Vacherot, *Science et conscience*, 1 vol., G. Baillière.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER. — **Erreurs sur l'âme.**

CHAPITRE II. — **Nature de l'âme.**

CHAPITRE III. — **Vitalisme.**

CHAPITRE IV. — **Principe de la vie.**

CHAPITRE V. — **Hippocrate. — Platon.**

CHAPITRE VI. — **Aristote. — Les stoïciens. — Épicure et Lucrèce. — Galien. — École d'Alexandrie.**

CHAPITRE VII. — **Les Pères de l'Église.**

CHAPITRE VIII. — **L'animisme au moyen âge.**

CHAPITRE IX. — **Suite de l'animisme au moyen âge.**

CHAPITRE X. — **J.-B. Van Helmont**

CHAPITRE XI. — Descartes.

CHAPITRE XII. — Cudworth et Glisson.

CHAPITRE XIII. — Leibniz.

CHAPITRE XIV. — **Claude Perrault**.

CHAPITRE XV. — **Stahl.**

CHAPITRE XVI. — **Buffon et Condillac.**

CHAPITRE XVII. — **École de Montpellier.**

CHAPITRE XVIII. — **Maine de Biran.**

CHAPITRE XIX. — **Jouffroy.**

CHAPITRE XX. — **Unité de l'homme.**

CHAPITRE XXI. — **L'âme n'est pas le moi.**

CHAPITRE XXII. — **Perceptions insensibles.**

CHAPITRE XXIII. — **Conscience de la vie.**

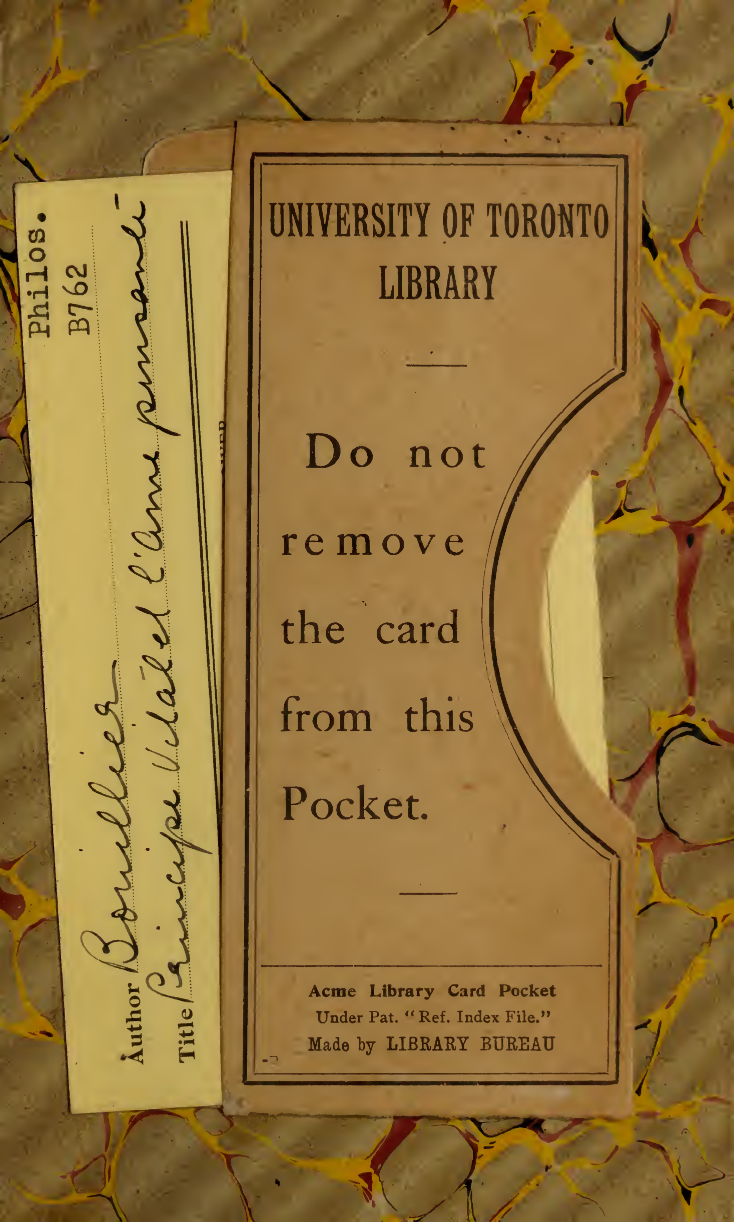
CHAPITRE XXIV. — **Objections contre l'animisme.**

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — TYPOGRAPHIE A. POUGIN, 13, QUAI VOLTAIRE. — 4502.






Philos.
B762
Author Bouillier
Title Principe Vital et l'Ame pensante
UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY
Do not remove the card from this Pocket.
Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File."
Made by LIBRARY BUREAU

